

Jean Terrasson

Traité de l'infini créé

édition critique par A. Del Prete

Table des matières

Remerciements

Préface

§ 1. Datation

§ 2. Tradition indirecte et réactions des contemporains

§ 3. Attribution

§ 4. Le *Traité de l'infini créé* et la littérature philosophique clandestine

§ 5. L'infinité du monde

§ 6. La pluralité des mondes habités

§ 7. Le *Traité de l'infini créé* et Malebranche

§ 8. Description des manuscrits et des imprimés

§ 9. Établissement du stemma

§ 10. Conclusions

Traité de l'infini créé (famille α)

Variantes

Traité de l'infini créé (famille x)

Variantes

Annexe I

Annexe II

Annexe III

Annexe IV

Annexe V

Annexe VI

Bibliographie

Index des noms

Préface

Le *Traité de l'infini créé* est un de ces textes clandestins dont on peut qualifier l'histoire de 'classique' : il a circulé à l'état manuscrit pendant la première moitié du XVIII^e siècle et il a été imprimé par Marc-Michel Rey en 1769¹. Cette impression attribue le *Traité* à Malebranche ; elle a sans doute eu deux tirages pour corriger une faute dans le frontispice (BnF Rés. D² 5329 et Rés. R 1924) ; mais il existe aussi une seconde édition, où l'on a corrigé des coquilles typographiques et ajouté quelques ornements (Bibliothèque de la Sorbonne, V. C. 6779).

Les manuscrits connus sont à présent au nombre de onze : dix sont conservés dans des bibliothèques publiques, en France ou en Allemagne, et un dans une collection particulière. Mais les témoignages des contemporains, les catalogues de vente, les études consacrées à Malebranche nous permettent d'énumérer quinze exemplaires, aujourd'hui disparus. Nous renvoyons au paragraphe 8 pour une description analytique de la tradition manuscrite et des imprimés de cet ouvrage.

Le *Traité* est divisé en quatre parties dont la dernière est la plus longue, précédées de quelques pages introductives où l'auteur résume ses thèses principales : Descartes, en disant que la matière a une étendue indéfinie et qu'on ne peut avoir une trop haute idée des ouvrages de Dieu, a permis de pousser le raisonnement un peu plus loin. On peut démontrer que le monde est actuellement infini, d'abord parce que la toute-puissance et la sagesse de Dieu nous obligent à croire que ses ouvrages sont parfaits, donc infinis ; ensuite parce que l'idée du monde qu'il nous a donnée est une idée infinie, et qu'il ne peut pas nous tromper.

La première partie du *Traité* développe la thèse de l'infinité du monde à propos de la matière. La matière est étendue, et l'étendue est infinie : elle ne peut être bornée que par une autre étendue. Il faut aussi entendre cette infinité dans le sens de l'infinie divisibilité de la matière. On ne doit pas craindre d'affirmer qu'il y a des infinis

¹ *Traité de l'infini créé, avec L'Explication de la possibilité de la Transsubstantiation. Traité de la Confession et de la Communion. Par le Pere Malebranche de l'Oratoire*, Amsterdam, chez Marc-Michel Rey, 1769. Pour les pièces liminaires de cette édition, voir l'Annexe V.

différents les uns des autres (Dieu est infiniment infini ; les créatures ne sont infinies que dans un certain ordre de perfections), et des infinis plus grands les uns que les autres : c'est une vérité que les mathématiciens démontrent à propos des espaces asymptotiques. Surtout, il ne faut pas penser que cette nouvelle philosophie ébranle les dogmes de la foi ; on peut au contraire la déduire de la définition donnée par Thomas d'Aquin des attributs de Dieu.

La deuxième partie est consacrée à l'infinité des esprits. On peut concevoir cette infinité sous deux formes différentes : d'abord, il existe un nombre infini d'esprits, ce qui sera démontré dans la troisième partie du traité ; ensuite, chaque esprit est infini parce qu'il est capable d'avoir des idées infinies, comme celles de la matière et de Dieu même. Les objections donnent l'occasion à notre auteur d'exposer sa gnoséologie. L'âme accueille deux sortes de conceptions : les unes générales et infinies, qu'elle détient par sa nature, comme les notions de l'Être en général, de Dieu, d'elle-même et de l'étendue ; les autres particulières et bornées, qu'elle acquiert au moyen de son corps. À la différence de l'homme, Dieu n'a nul besoin d'un corps ni du temps pour connaître les choses particulières, car il voit tout dans sa puissance et dans sa volonté.

Le début de la troisième partie est consacré à une polémique avec Fontenelle. L'auteur l'accuse de n'avoir pas osé pousser ses principes à leurs dernières conséquences : il aurait dû postuler un nombre infini de planètes, et surtout admettre que les habitants des autres planètes sont des hommes. En utilisant quelques unes des *quaestiones* que se pose la théologie scolastique, on peut répondre à l'objection selon laquelle cette théorie détruit le dogme de la Rédemption. Le Verbe peut s'unir hypostatiquement à plusieurs hommes ; chaque planète a donc son homme-Dieu, qui lui est nécessaire même si ses habitants n'ont pas commis de péché originel, parce que même dans l'état d'innocence l'homme ne peut avoir une sainteté qui le rende digne de Dieu : il n'y a que Dieu qui soit digne de Dieu. Comme les bons philosophes le disent, Dieu n'aurait pas même pensé à nous créer si nous n'avions dû avoir Jésus-Christ parmi nous.

La quatrième partie étend la théorie cartésienne de la naissance et de la mort des tourbillons, en rendant éternelles ces vicissitudes : les configurations particulières changent, mais la matière reste intacte. Pour démontrer cette hypothèse, l'auteur du *Traité* rappelle que selon Augustin et Thomas, la priorité de la cause sur l'effet n'était pas forcément une priorité temporelle ; la matière reste dépendante de

Dieu et créée par lui, même si elle lui est coéternelle. Mais notre auteur doit expliquer pourquoi Thomas avait classé parmi les vérités de foi le commencement du monde dans le temps. Il se débarrasse de cette difficulté en disant que Thomas visait l'opinion d'Aristote, qui soutenait l'éternité de notre terre dans l'état où nous la voyons, et non le modèle 'cartésien' qui affirme la naissance et la destruction éternelles d'une infinité de tourbillons. Il lui reste à proposer une explication du texte de la Genèse : à son avis il suffit de remarquer que son début (*In principio creavit Deus coelum et terram*) utilise les termes mêmes que saint Jean emploie pour parler de la génération éternelle du Verbe. D'ailleurs, la description suivante des six jours n'est à appliquer qu'à la formation de notre terre : en suivant le principe selon lequel l'Écriture n'est pas un livre de physique, mais qu'elle conforme son langage aux croyances du peuple, le *Traité de l'infini créé* soutient que Moïse ne nous a parlé que de ce qui regarde notre terre et notre salut.

Les dernières pages du *Traité* sont consacrées à expliquer les conséquences de ce système. Quand une planète est détruite, les âmes des justes deviennent des anges et celles des réprouvés deviennent des démons, ce qui explique le fait que l'Écriture attribue une forme humaine à ces êtres supérieurs. Finalement, ni l'éternité des esprits ni celle de la matière ne semblent gêner notre auteur : s'agissant des esprits, on ne peut considérer comme le premier parmi eux celui qui est de toute éternité, parce qu'il n'y a ni premier ni dernier dans une succession infinie. En ce qui concerne la matière, il ne faut pas penser qu'elle est supérieure aux esprits, parce qu'elle serait de toute éternité alors que les esprits ne le sont pas. Elle aussi n'est éternelle que par voie de succession et elle est créée proportionnellement aux besoins des esprits ; car Dieu crée à chaque instant une infinité d'esprits et, pour leur donner des corps, il est obligé d'augmenter infiniment la quantité déjà infinie de matière qu'il avait créée auparavant. La toute-puissance de Dieu consiste donc à produire d'un coup un ouvrage infini mais aussi à pouvoir l'augmenter infiniment.

§1. Datation

Jusqu'à présent, la plus grande unanimité régnait sur la datation du *Traité de l'infini créé* : tous ceux qui avaient abordé ce problème avaient remarqué que le *terminus a quo* était donné par la référence explicite aux *Entretiens sur la pluralité des mondes* de

Fontenelle, dont la première édition avait paru en 1686. Par ailleurs, le *terminus ad quem* semblait fixé par l'*ex-libris* de Pierre-Daniel Huet de l'exemplaire BnF fr. 14704 (étant entendu que tout laisse penser que la famille α précède la famille x : cf. *infra*, paragraphe 7) : au dessus des armes, nous pouvons y lire une inscription qui rappelle la donation de sa bibliothèque à la Maison Professe des Jésuites de Paris : « Bibliothecae quam Illustrissimus Ecclesiae Princeps D. Petrus Daniel Huetius Episcopus Abricensis Domui Professae Paris PP. Soc. Jesu integram vivens donavit. Anno 1692 »². La conclusion en serait très simple : l'*Infini créé* a été composé entre 1686 et 1692³.

Bibliophile notoire, Huet avait commencé à former sa bibliothèque grâce aux suggestions de Gabriel Naudé, le célèbre bibliothécaire de Mazarin. Les raisons qui l'ont convaincu de donner ses livres aux Jésuites ont été rapportées par ses biographes : choqué par l'inévitable dispersion des grandes collections privées à la mort de leur possesseurs (il avait assisté à celle de la bibliothèque de Jacques-Auguste de Thou), il avait décidé de sauver ses trésors en les confiant, encore de son vivant, à un ordre religieux consacré à l'étude, un ordre qu'il connaissait bien, sous condition que ses livres soient conservés dans des salles exclusivement consacrées à cette fin, qu'ils restassent toujours dans la bibliothèque de la Maison Professe de Paris et qu'il puisse les utiliser jusqu'à sa mort, dans une chambre du couvent qui lui était réservée⁴. L'acte de donation posait donc des conditions très

² Le *Traité de l'infini créé* est enregistré parmi les *Manuscripti codices* dans le *Catalogus Bibliothecae huetianae* rédigé par les Jésuites (BnF, n. a. lat. 2133, p. 427 ; *Dissertation sur l'infini créé* ; cf. *Bibliothèque Nationale. Inventaire des nouvelles acquisitions latines. T. II, n° 1776-2652, 3001-3144*, f. 21v, 2133-2134 : « Catalogue de la bibliothèque de Huet. Deux volumes in-folio, du XVIII^e siècle »).

³ A. Robinet, *Malebranche vivant*, dans N. Malebranche, *Œuvres complètes*, t. XX, éd. A. Robinet, Paris, Vrin, 1967, p. 322 ; P. Cristofolini, « L'apocrifo malebranchiano sull'infinito », *Annali della Scuola Normale Superiore, Classe di Lettere e Filosofia*, série III, IV, 1974, 1, p. 228. Notre hypothèse de datation a été avancée dans A. Del Prete, « Per la datazione del *Traité de l'infini créé* : ricerche sulla biblioteca di Pierre-Daniel Huet », *Rivista di storia della filosofia*, LVIII, 2003, 4, pp. 713-717.

⁴ J. D'Avenel, *Histoire de la vie et des œuvres de Daniel Huet évêque d'Avranches*, Mortain, Auguste Lebel, 1853 ; F.-A. de Gournoy, *Huet, évêque d'Avranches. Sa vie et ses œuvres, avec des extraits et des documents inédits*, Caen, A. Hardel, 1854 ; A. Franklin, « La bibliothèque de Huet », *Annales du bibliophile, du bibliothécaire et de l'archiviste*, 1862, pp. 52-55 ; *idem*, *Anciennes bibliothèques de Paris. Églises, monastères, collèges, etc.*, t. II, Paris, Imprimerie impériale, 1870, pp. 269-279 ; H. Omont, « La bibliothèque de P.-D. Huet et de P. de la Chaize

précises : il prévoyait même que la bibliothèque devait rentrer dans la possession des héritiers de Huet si les Jésuites étaient obligés de quitter la Maison Professe — ce qui arriva effectivement en 1763, à la suite du décret intimant l'ordre aux Jésuites de quitter la France⁵. Huet continua de coller son *ex-libris* sur tous les volumes achetés après l'acte de donation et déposés chez les Jésuites, sans jamais changer la date qu'il y avait imprimée en 1692 ! Sa bibliothèque étant à présent conservée à la Bibliothèque nationale de France, la vérification d'un tel fait est aisée, aussi bien par la consultation des volumes qui lui appartenaient que par celle du catalogue qui lui est consacré à la Réserve des livres rares et précieux⁶.

Si Huet a continué à coller son *ex-libris* daté de 1692 y compris sur les œuvres achetées par la suite, il est clair que nous ne pouvons plus utiliser la présence de l'*ex-libris* sur l'exemplaire BnF fr. 14704 comme *terminus ad quem* pour la datation de l'*Infini créé*. En l'absence de tout autre élément, la seule donnée à notre disposition est la mention de ce traité, en 1715, dans les *Nouvelles littéraires* de Du Sauzet (voir le paragraphe 2).

Peut-on essayer de réduire cet écart, entre 1686 et 1715, afin de mieux préciser la date de composition du *Traité de l'infini créé* ? La première piste à suivre nous est offerte par le même Huet. Les actes de donation nous attestent, en effet, qu'il avait également déposé chez son notaire un catalogue, contenant la liste des ouvrages donnés en 1691, et que Huet l'avait régulièrement mis à jour. Une première trace de ces documents est conservée à la Bibliothèque municipale de Caen : nous y trouvons, parmi d'autres renseignements concernant la bibliothèque de Huet, une copie de l'*Inventaire après le décès de Mr Huet ancien Évêque d'Avranches*, prise par Théophile Baudement, un

(1691) », *Bulletin de la Société de l'histoire de Paris et de l'Ile-de-France*, XXXII, 1905, pp. 96-99 ; Ch. Urbain, *La bibliothèque de P. Daniel Huet, évêque d'Avranches*, Paris, Henri Leclerc, 1910 ; L. Tolmer, *Pierre-Daniel Huet (1630-1721). Humaniste-physicien*, Bayeux, R.-P. Colas, 1949, pp. 589-601 et 659-665 ; M.-T. Dougnac, *Un évêque bibliophile au dix-septième siècle. Huet et ses livres*, dans *Humanisme actif. Mélanges d'art et de littérature offerts à Julien Cain*, Paris, Hermann, 1968, t. II, pp. 45-55 (pp. 51-55).

⁵ J. G. Schellhorn, *Amoenitates litterariae, quibus variae observationes scripta item quaedam anecdota et rariora opuscula exhibentur. Tomus quintus, Francofurti et Lipsiae*, apud Daniel Bartholomaei, 1726, pp. 164-176 ; A. Franklin, *Anciennes bibliothèques de Paris*, op. cit., pp. 278-279.

⁶ On peut y repérer des ouvrages imprimés entre 1693 et 1717, portant l'*ex-libris* daté de 1692 !

conservateur de la Bibliothèque nationale qui s'était passionné pour les vicissitudes de cette bibliothèque privée, rentrée en bonne partie dans la bibliothèque où il travaillait⁷. En lisant ce texte, il apparaît nettement que l'original devait être composé de documents d'époques différentes : nous avons d'abord la copie de l'acte de donation, avec les ajouts apportés par Huet, mais nous trouvons ensuite ce qui sera attesté par les notaires le 17 mars et le 4 avril 1764, très probablement à l'occasion du passage de la bibliothèque aux héritiers. Le manuscrit 515 de la Bibliothèque municipale de Caen comporte donc, plus en détail, la copie d'un catalogue de 5938 titres, dont l'original a été rédigé en 1691, les ajouts allant du mois de mars 1694 au mois de mars 1695, de mars 1695 à avril 1697, de avril 1697 à mai 1699, de mai 1699 à juillet 1700 ; viennent enfin les listes des doubles. Les livres sont numérotés, ce qui nous permet de constater aisément que les documents consultés par Baudement ne comprenaient pas la série complète des donations : après les 5938 titres de 1691, la liste reprend en 1694, avec le numéro 6138. L'absence du *Traité de l'infini créé* dans ces catalogues, donc, nous autorise à conclure qu'il n'a pas été acheté avant la donation de la bibliothèque de Huet, en 1691, ni dans les périodes attestées par les mises à jour copiées par Baudement : il pourrait être, cependant, parmi les titres de 5939 à 6137, dont ce manuscrit ne donne pas la liste.

Tous ces actes étant déposés chez des notaires, il fallait vérifier s'il en restait trace aux Archives Nationales. En consultant les documents de l'étude du notaire Thibert, nous avons pu en effet repérer le catalogue et les mises à jours originales. Cette fois, les listes sont *complètes* : nous y trouvons donc une liste de 96 titres allant du 18 avril 1691 au 7 mai 1692, et une autre de 109 titres allant du 7 mai 1692 au 20 mars 1694⁸. Puisque le *Traité de l'infini créé* n'est pas mentionné non plus dans ces documents, nous pouvons en conclure que son manuscrit ne fut pas acheté avant le 25 juillet 1700.

Un autre élément nous a permis de préciser davantage cette datation. Il est question, dans le testament de Huet, d'un catalogue manuscrit de sa bibliothèque, laissé à son neveu, Jean-Baptiste

⁷ Bibliothèque municipale de Caen, ms. 515. M.-T. Dougnac, *Un évêque bibliophile au dix-septième siècle*, op. cit., p. 54 nous raconte que Gabriel de Charsigné, abbé de Fontenay et arrière-petit-neveu de Huet, avait récupéré la bibliothèque de son ancêtre, après la dissolution de la Compagnie des Jésuites, et l'avait ensuite vendue à la Bibliothèque Royale.

⁸ Archives Nationales, Étude LXXXVII, Rép. 4, 284 : « Avril 1691, Donation Pierre Daniel Huet a la maison professe des jesuites ».

Piedoüe de Charsigné, formé de « trois petits livres *in-quarto*, l'un en parchemin, les deux autres en papier »⁹ : trois catalogues, de 32, 34, et 26 feuillets, sont également mentionnés par l'*Inventaire après décès* de 11 mars 1721, laissés à Guillaume de Saffray, chevalier de Vimont Piedoüe de Charsigné¹⁰. Aucun des spécialistes de Huet ne s'est intéressé au sort de ces catalogues, à notre connaissance jamais identifiés¹¹. Et pourtant le Département des Manuscrits de la Bibliothèque Nationale de France possède ce qui semble bien être le catalogue autographe de la bibliothèque de Huet, laissé à son neveu. L'*Inventaire des manuscrits latins* mentionne, en effet, un *Catal. de la biblioth. de Huet, écrit par Huet. XVII et XVIII s. Parch et pap.*, au numéro 11404¹². Il est composé de 30 feuillets en parchemin (la première feuille est blanche), suivis de 60 feuillets en papier (au total 90 feuillets). Si l'on compare ce manuscrit aux cahiers décrits par l'*Inventaire après décès*, le numéro des feuilles est presque identique (*Inventaire* : 32 + 34 + 26 = 92) : seuls manquent à l'appel deux feuilles en parchemin, qui peuvent avoir été coupées au moment de la reliure du manuscrit, qui est moderne.

L'écriture est celle de Huet : pour s'en assurer, il suffit de la rapprocher de celle de son *Livre des comptes* ou des notes qui accompagnent plusieurs livres lui ayant appartenu, conservés à la Réserve. Sur ces feuilles Huet a patiemment annoté les titres de tous ses volumes, les numérotant et en faisant précéder les manuscrits d'un astérisque : nous trouvons d'abord le fonds des 5938 ouvrages donnés en 1691, ensuite ses autres achats. Le changement d'année est marqué

⁹ A. Charma, « Copie du testament holographe de P. Daniel Huet, ancien évêque d'Avranches », *Bulletin du Comité de la langue, de l'histoire et des arts de la France*, t. I, 1852-1853, Paris, Imprimerie Royale, 1854, pp. 195-203 (p. 200).

¹⁰ Archives Nationales, Denis de Romigny, Étude LXXXVII, Rép. 10-11, 784 : « Mars 1721, Inventaire de Pierre Daniel Huet ».

¹¹ M.-T. Dougnac, *Un évêque bibliophile au dix-septième siècle*, op. cit., pp. 47-49 se penche, par exemple, sur le *Livre des comptes* de Huet, mais elle n'analyse pas le catalogue de sa bibliothèque ni les actes originaux de donation, avec leur mises à jour, que nous avons repérés aux Archives Nationales ; E. Rapetti, *Pierre-Daniel Huet : erudizione, filosofia, apologetica*, Milan, Vita e Pensiero, 1999, ne mentionne ni l'un ni les autres.

¹² L. Delisle, *Inventaire des manuscrits latins conservés à la Bibliothèque Nationale sous les numéros 8823-18613, et faisant suite à la série dont le catalogue a été publié en 1744*, Paris, Auguste Durand et Pedone-Lauriel, 1863-1871, p. 124. Une lecture attentive de l'*Inventaire des manuscrits latins* permet d'identifier également l'original copié par Baudement : il s'agit du ms. lat. 10735 (*ibid.*, p. 75 : « Catal. de la biblioth. de Huet. XVII s. »).

par des traits horizontaux entre un titre en le suivant, parfois précédés par des astérisques ou d'autres signes graphiques. Cette indication est systématique jusqu'à 1707, pour devenir rare et occasionnelle pendant les dernières années de la vie de Huet. Le dernier volume de cette liste est une *Ancienne relation des Indes et de la Chine*, imprimée à Paris en 1718 ou en 1719. Grâce à ce catalogue, nous pouvons donc suivre pas à pas l'établissement de la bibliothèque de Huet et déterminer la date de ses achats année après année entre 1691 et 1707, augmentant donc de sept ans la masse des dates offertes pas les documents des Archives Nationales. Pour les années précédant 1691, les sources à utiliser seraient les *Livres des comptes* (où cependant ne sont rappelés que les achats les plus importants) et les lettres.

À la page 99 du ms. lat. 11404, sous le numéro 7280, on trouve enfin une trace de la *Dissertation de l'infini créé* : les *Mémoires pour servir à l'Histoire des Sciences* de février 1703 (n° 7275) la précèdent et les *Mémoires pour servir les Sciences et les Arts*, de mars 1703 (n° 7282) la suivent. Le manuscrit a donc été acheté pendant les premiers mois de 1703.

Nous pouvons à présent avancer une nouvelle hypothèse de datation du *Traité de l'infini créé* : rédigé après la publication des *Entretiens sur la pluralité des mondes* de Fontenelle, en 1686, il circule déjà en 1703, lorsque Huet l'achète, suivant sa passion de bibliophile mais aussi son intérêt pour tout ce qui concerne la diffusion de la pensée de Descartes.

Pouvons-nous essayer de dater également la famille *x*, à savoir déterminer le moment où le *Traité de l'infini créé* a été soumis à une révision radicale ? Essayons d'analyser les éléments en notre possession. Les manuscrits qui nous restent nous offrent très peu de renseignements. Mazarine 1165, qui contient la *Lettre tirée du Mercure de juillet 1729*, a été copié après cette date, tout comme Châlons-sur-Marne Garinet 391 ; Mazarine 3562 pourrait être antérieur, sur la base des ses filigranes, à 1742 ; Bréquigny 62 a été copié entre 1727 et 1746 ; Institut 567 a été copié entre 1753 et 1768 ; mais pour les autres manuscrits nous ne possédons pas d'indication de date. La Copie Juine, perdue, était datée de 1759. La datation (1729-1746) que nous avons proposée pour les *Explications sur le mystère de l'Eucharistie*, ouvrage qui circule associé à l'*Infini créé* dans les exemplaires manuscrits appartenant à la famille *x*, est hypothétique et

ne saurait donc être considérée comme une preuve¹³ : le seul élément certain dont nous disposons après examen de la tradition manuscrite directe et indirecte, est le fait que cette version doit être antérieure à 1746, date de la publication des lettres de Bréquigny sur la *Bibliothèque françoise*, qui en résumant les arguments les plus importants.

Il faut donc passer aux éléments internes, fournis par le texte lui-même. Les références précises à des auteurs ou à des ouvrages contemporains qu'on trouve dans la famille *x* sont un peu plus nombreuses que celles de l'autre famille : outre les mentions de Descartes et des *Entretiens sur la pluralité des mondes* de Fontenelle (1686), et la citation des *Essais de morale* de Nicole (1671), on y lit un renvoi à la *Copie d'une lettre écrite à un savant religieux* de Géraud de Cordemoy (1668) et une mention explicite de Malebranche, dont les thèses n'étaient évoquées que de manière indirecte dans la famille *α*, ce qui laisse croire qu'à l'époque de cette révision du texte le philosophe est déjà mort (1715). Un autre élément utile est le fait que la famille *x* se sert avec une remarquable précision de la terminologie du nouveau calcul des infinis, ce qui ne manque pas d'engendrer une certaine confusion parmi les copistes, qui souvent transcrivent ces passages en commettant des fautes (voir l'apparat critique). L'auteur de cette famille affirme que le calcul « fournit des infiniment petits par rapport aux intégrales, lesquels deviennent infiniment grands par rapport aux différences secondes ou troisièmes ». Or, si ces expressions figurent dès 1696 dans *L'analyse des infiniment petits* du Marquis de l'Hospital, livre adressé aux spécialistes, ce n'est qu'en 1700 et en 1712 que les mathématiques de l'infini sont mentionnées dans un ouvrage non destiné à un public savant : il s'agit d'une addition à la cinquième édition de la *Recherche de la vérité* de Malebranche¹⁴.

La moisson est donc un peu maigre : les éléments externes nous fournissent pour la famille *x* un *terminus ad quem*, les longs extraits publiés en 1746 par Bréquigny dans la *Bibliothèque françoise* ; nous ne disposons, en revanche, d'aucun *terminus post*

¹³ A. Del Prete, *Explications sur le mystère de l'Eucharistie suivant les principes de la philosophie de Descartes*, « La Lettre clandestine », X, 2001, pp. 238-242.

¹⁴ Ce sont les notes de P. Costabel à N. Malebranche, *Mathematica*, dans *Œuvres complètes*, t. XVII-2, Paris, Vrin, 1979, plus éclairantes que le *Trésor de la langue française*, qui nous ont suggéré ces remarques (voir notamment pp. 7-8).

quem certain, mais seulement d'indices internes qui nous incitent à placer sa composition après 1700 et, très probablement, après la mort de Malebranche, en 1715.

§ 2. Tradition indirecte et réactions des contemporains

La première mention du *Traité de l'infini créé* nous est offerte par les *Nouvelles littéraires* de Du Sauzet¹⁵, qui, le 15 juillet 1715, nous rapportent qu'à Lyon, un père Lombard, Jésuite, a résumé le contenu de cet ouvrage pendant une assemblée de gens de lettres, en l'attribuant à Jean Terrasson¹⁶. Cette indication est intéressante à

¹⁵ Sur ce journaliste, voir la notice de J. Sgard, « 286 Du Sauzet, Henri (1686 ?-1754) », dans J. Sgard (dir.), *Dictionnaire des journalistes*, Paris, Universitas, 1999, pp. 373-375 ; sur les *Nouvelles littéraires*, voir la notice de R. Granderoute, « 1039 Nouvelles littéraires 1 (1715-1720) », dans J. Sgard (dir.), *Dictionnaire des journaux*, Paris, Universitas, 1991, pp. 959-962, et celle de E. van Meerkerk, « Nouvelles littéraires (1715-1720) », dans W. van Bunge *et alii* (dir.), *The Dictionary of Seventeenth and Eighteenth-Century Dutch Philosophy*, Bristol. Thoemmes Press, 2003, pp. 743b-746a.

¹⁶ *Nouvelles littéraires, contenant ce qui se passe de plus considérable dans la République des Lettres. Tome II. Première Partie*, La Haye, Chez Henry du Sauzet, 1715, pp. 82-83. Les *Nouvelles littéraires* ont eu une vie brève : parues en 1715, le dernier numéro est daté de 1720. S'inspirant des *Acta eruditorum* (*Nouvelles littéraires, contenant ce qui se passe de plus considérable dans la République des Lettres. Tome I. Première Partie*, La Haye, Chez Henry du Sauzet, 1715, p. VI), Du Sauzet s'intéresse aux débats français : il suit la querelle des Anciens et des Modernes, et notamment les interventions de Madame Dacier et de Terrasson (*ibid.*, p. 7, 116, 193-194 ; *Nouvelles littéraires*, t. II, op. cit., pp. 200-201, 217 ; *Nouvelles littéraires*, [...]. *Tome III. Première Partie*, La Haye, Chez Henry du Sauzet, 1716, pp. 110-111 ; *Nouvelles littéraires* [...] *Tome IV. Seconde Partie*, La Haye, Chez Henry du Sauzet, 1716, p. 454 ; *Nouvelles littéraires* [...] *Tome V. Première Partie*, La Haye, Chez Henry du Sauzet, 1717, pp. 151-152) ; il s'intéresse aux publications de Fénelon et à ses polémiques avec Malebranche (*Nouvelles littéraires* [...] *Tome V. Seconde Partie*, La Haye, Chez Henry du Sauzet, 1717, pp. 227-228 et 247-249 ; *Nouvelles littéraires* [...] *Tome VI. Première Partie*, La Haye, Chez Henry du Sauzet, 1717, pp. 56-62 ; *Nouvelles littéraires* [...] *Tome VII. Première Partie*, La Haye, Chez Henry du Sauzet, 1718, p. 52) ; il annonce souvent les publications concernant les *freethinkers* et la libre pensée (*Nouvelles littéraires*, t. I, op. cit., p. 7, 52-53, 71-72, 328-329, 345 ; t. II, op. cit., p. 72, 167-172, 289 ; t. III, op. cit., p. 227-228 ; *Nouvelles littéraires* [...] *Tome VI. Seconde Partie*, La Haye, Chez Henry du Sauzet, 1717, pp. 266-270 ; *Nouvelles littéraires* [...] *Tome VIII. Première Partie*, La Haye, Chez Henry du Sauzet, 1718, pp. 105-106). La publication de la *Vie de Spinoza* de Maximilien Lucas par les *Nouvelles littéraires* fit grand bruit : *Nouvelles littéraires* [...] *Tome X. Première Partie*, La Haye, Chez Henry du Sauzet, 1719, pp. 40-74. Du Père Lombard et d'une *Dissertation contre*

plusieurs égards. Non seulement elle nous donne une première trace de la circulation du manuscrit, mais elle atteste en outre qu'à cette date, il était déjà attribué à Terrasson. Elle nous renseigne également sur les réactions des contemporains. Précisons d'abord quelques données. L'assemblée de gens de lettres dont il est question est une réunion de la future Académie des Sciences, Belles-Lettres et Arts de Lyon : fondée en 1700, elle ne recevra ses lettres patentes qu'en 1724¹⁷. Le Jésuite Lombard, qui présente le *Traité de l'infini créé*, est Étienne Lombard, professeur de grammaire, rhétorique, philosophie et théologie au collège de Lyon, dont il fut par la suite Recteur et Provincial¹⁸. Il ne s'agit donc pas d'un personnage de second plan, sa compétence philosophique et théologique est incontestable et sa présentation de l'*Infini créé* s'apparente presque à un *imprimatur* : il n'est nullement scandalisé par le contenu du traité et il en donne une lecture sélective, soulignant certains de ses aspects théologiques, notamment la grande importance de la notion d'infini pour une définition correcte de Dieu, capable de rejeter toutes les erreurs du polythéisme. Une rapide notation anti-spinoziste clôt la note : la durée et l'étendue ne sont que des défauts si elles sont rapportées à Dieu, puisqu'il est absolument simple.

Le numéro suivant des *Nouvelles littéraires* nous informe sur la réponse du président de la session, Antoine de Serres, l'un des membres fondateurs de l'Académie de Lyon. Ce dernier formule l'objection suivante : si l'on admet que la créature peut posséder une sorte d'infinité, on est amené à penser qu'elle peut en avoir d'autres. Il se donne lui-même la réponse en mentionnant d'autres autorités favorables à la possibilité de l'éternité du monde : dans le *Traité de l'infini créé* il était question d'Augustin et de Thomas d'Aquin ; de Serres ajoute Durand, Cajétan et Vasques. Il remarque que l'éternité des créatures n'est jamais semblable à celle du Créateur, puisqu'elle ne dépend pas de leur essence mais est un don de Dieu, qui peut

Descartes, Malebranche, Leibniz et Tournemine, il est question dans les *Nouvelles littéraires* [...] Tome VII. Seconde Partie, La Haye, Chez Henri du Sauzet, 1718, pp. 361-362 et t. X, op. cit., pp. 262-263 ; la défense du système de Law par Terrasson est critiquée dans les *Nouvelles littéraires* [...] Tome XI. Seconde Partie, La Haye, Chez Henri du Sauzet, 1717, pp. 416-489.

¹⁷ Sur cette Académie, voir L. David, *L'Académie des Sciences, Belles-Lettres et Arts de Lyon, 1700-2000. Trois siècles d'histoire Lyonnaise*, Lyon, Éditions lyonnaises d'Art et d'Histoire, 2000.

¹⁸ C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. IV, Bruxelles-Paris, Oscar Schepens-Alphonse Picard, 1893, c. 1918.

l'interrompre à tout moment. Il termine par une citation de la Bible : Jésus-Christ nous laisse penser, en affirmant que *Praeterit figura hujus mundi*, que la fin de notre monde « ne doit être qu'une destruction, mais non pas une réduction au néant » ; réciproquement, notre monde est né de la destruction d'un monde précédent, « ce qui n'empêche point que Dieu n'aye pû créer la matière de toute éternité »¹⁹. On pourrait à bon droit se demander comment ces respectables personnages du Lyon savant et lettré ont pu connaître l'*Infini créé* et entrer en contact avec celui qui, de toute évidence, s'en proclame l'auteur, Jean Terrasson. Certes, Terrasson était lyonnais, mais en 1715 il habitait Paris après avoir quitté le collège de l'Oratoire de sa ville natale depuis bien longtemps. Il nous semble fort probable que ce fut Camille Falconnet, membre de l'Académie de Lyon depuis sa fondation, en 1700, et que toutes les biographies de Terrasson présentent comme l'un de ses meilleurs amis, qui assura la liaison entre Paris et Lyon.

Deuxième témoignage : une note de M. Mathon, bibliothécaire à Neufchâtel, en Seine-Inférieure, rapportée par J.-M. Quérard, nous apprend que le Père Louis Constantin, de l'Oratoire, avait en 1721 prêté à l'avocat Blondel, de Dieppe, une copie de l'*Infini créé* en le priant de la garder sans la confier à personne. Blondel en fit donc une copie et le Père Constantin se fit promettre qu'elle ne paraîtrait pas pendant sa vie²⁰.

À la même période remonte le témoignage d'Antonio Conti qui, dans une lettre à Vallisneri du 17 novembre 1725, écrite de Paris, affirme dans ses *Dialoghi* polémique avec Fontenelle et ses disciples, Dagoumer et Terrasson, auteur du *Traité de l'infini créé*²¹.

Le quatrième témoignage sur la diffusion de l'*Infini créé* est du Chancelier d'Aguesseau : écrivant à un ami, il raconte ses impressions de lecture de ce traité²². Dans les *Œuvres* cette lettre n'est pas datée et elle ne mentionne pas non plus l'identité du correspondant du Chancelier, mais d'après son biographe, F. Monnier, les lettres sont

¹⁹ *Nouvelles littéraires*, t. III, op. cit., pp. 120-123.

²⁰ J.-M. Quérard, *Les supercheries littéraires dévoilées*, Paris, Paul Daffis, 1870, t. II, c. 1036. Voir le paragraphe 3 pour une discussion de ce témoignage.

²¹ Cité par N. Badaloni, *Antonio Conti. Un abate libero pensatore tra Newton e Voltaire*, Milan, Feltrinelli, 1968, p. 247.

²² H.-F. d'Aguesseau, *Œuvres de M. le Chancelier d'Aguesseau. Tome douzième, Contenant les Lettres Philosophiques et Littéraires, des Mémoires sur plusieurs objets de Jurisprudence, et divers Fragmens, etc.*, A Paris, Chez les Libraires Associés, 1783, pp. 162-164.

adressées à Valincour et remonteraient au deuxième exil de d'Aguesseau, entre 1722 et 1727²³.

Le Chancelier renvoie à son correspondant le manuscrit de l'*Infini créé*, en lui rappelant cependant que quatre ans auparavant il en avait reçu une autre copie, qu'il avait commencé à lire, pour ensuite l'oublier dans un tiroir. La raison de cet oubli est simple : d'Aguesseau avait été rebuté par les thèses de ce traité. À son avis « Les Théologiens prodigueroient justement, à ce *Traité de l'infini créé*, les qualifications de *captieux*, de *malsonnant*, de *téméraire*, d'*impie*, de *blasphématoire*, et tout bon Philosophe y ajoutera celles de chimérique dans ses idées, de frivole et d'insolent même dans son objet, de faux et d'absurde dans ses raisonnements, d'insensé et d'extravagant dans la confiance avec laquelle on y débite les songes d'un esprit malade, comme autant de vérités claires et démontrées »²⁴. Le Chancelier formule ensuite deux hypothèses sur l'origine philosophique de cet ouvrage, qui dérivent des traits propres au recueil qui lui avait été envoyé tout d'abord. Le copiste y ayant rassemblé l'*Infini créé* et l'*Esprit de Spinoza*, d'Aguesseau affirme qu'il pourrait bien être considéré comme une introduction au spinozisme. Mais ce qui lui semble le plus vraisemblable est qu'il a été composé pour stigmatiser les dangereuses conséquences des systèmes de Descartes et Malebranche, comme pouvait le suggérer le fait qu'il circulait justement sous le nom du célèbre Oratorien. D'Aguesseau énumère ensuite les opinions de Malebranche dont on pourrait déduire les thèses de l'*Infini créé*. Elles ont toutes trait aux germes de nécessitarisme contenus dans le *Traité de la nature et de la grâce* : la simplicité de voies divines d'une part, de l'autre la nécessité que les ouvrages de Dieu portent les traits de sa perfection et soient dignes de lui. Le commentaire de l'*Infini créé* s'achève, cependant, sur une tentative pour distinguer les partisans de l'infinité de l'étendue et ceux qui affirment son éternité : suivant d'Aguesseau, il s'agit de deux thèses distinctes n'ayant aucun rapport entre elles, car on ne peut tirer

²³ F. Monnier, *Le Chancelier d'Aguesseau, sa conduite et ses idées politiques. Son influence sur le mouvement des esprits pendant la première moitié du XVIIIe siècle*, Genève, Slatkine-Megariotis Reprints, 1975 (première édition : Paris, 1863), pp. 268-277 ; M. Prevost, « Henri-François d'Aguesseau », J. Balteau, M. Barroux, M. Prevost (dir.), *Dictionnaire de biographie française*, t. I, Paris, Letouzey et Ané, 1933, cc. 827-834.

²⁴ H.-F. d'Aguesseau, *Œuvres*, op. cit., p. 162.

de l'infinité de l'étendue ni l'éternité de la matière ni son existence nécessaire et *a se*²⁵.

C'est encore un journal dirigé par Du Sauzet, la *Bibliothèque françoise*, qui en 1746 donne un long extrait de l'*Infini créé* et des *Explications sur le mystère de l'Eucharistie*, sous forme de lettre²⁶. Elle est anonyme, mais la découverte, par M. Benítez, du manuscrit Bréquigny 62²⁷ nous permet à présent d'en identifier l'auteur : comme nous le signalerons dans la description du manuscrit, une annotation autographe précise que c'est Bréquigny qui a fourni les extraits à la *Bibliothèque françoise* ; l'annotation mentionne également le nom de celui qui a procuré le recueil à Bréquigny mais nous ne sommes malheureusement pas parvenue à déchiffrer ce nom. Par rapport au recueil qu'il a sous les yeux, Bréquigny décide de ne pas résumer la note qui le clôt (voir Annexe II). Sa lettre est presque dépourvue de commentaires. Bréquigny semble apprécier le rapport entre l'infinité du Créateur et l'infinité des créatures ; il trouve « ingénieuse, quoique un peu hardie » l'explication de l'Eucharistie ; il croit que les déclarations de soumission à l'Église de l'auteur des deux traités montrent qu'il est bien éloigné de l'hérésie ; il remarque que ces écrits sont le produit d'une imagination hardie et qu'ils suivent la philosophie des cartésiens et la théologie des thomistes, qui semblent déplaire à son correspondant fictif ; il juge convaincantes les preuves de l'infinité du nombre et de la durée ; il croit que ce système « n'a peut-être de surprenant que sa nouveauté » et qu'il propose des interprétations de l'Écriture nouvelles mais naturelles²⁸. Le jugement final confirme ces impressions : les intentions apologétiques affichées par l'auteur le mettent à l'abri des accusations d'hétérodoxie et semblent signaler l'intention de publier cet ouvrage ; il est vrai que ses démonstrations font flèche de tout bois, mais

j'ai trouvé dans son Traité des vûes qui m'ont paru grandes et neuves,
des explications heureuses des passages des Livres SS. qu'il lui

²⁵ *Ibid.*, p. 163.

²⁶ *Bibliothèque Françoise, ou Histoire Litteraire de la France, t. XLII, Première Partie*, À Amsterdam, chez H. du Sauzet, 1746, pp. 162-174 ; *Seconde Partie*, À Amsterdam, chez H. du Sauzet, 1746, pp. 283-294. Sur ce journal voir la notice de J. Sgard, « 162 Bibliothèque française (1723-1746) », dans J. Sgard, (dir.), *Dictionnaire des journaux*, op. cit., t. I, pp. 185-188.

²⁷ Voir *La Lettre clandestine*, XI, 2002, p. 332.

²⁸ *Bibliothèque Françoise* [...] *Première Partie*, op. cit., pp. 163 ; 165 ; 169 ; 173 ; *Seconde Partie*, op. cit., pp. 283 ; 287 ; 292.

tomboit à charge de concilier avec son sentiment, une belle liaison de principes, et des applications naturelles²⁹.

À la différence de d'Aguesseau, Bréquigny ne semble nullement choqué par le *Traité de l'infini créé*. Le lien qu'il établit entre déclarations de soumission à l'Église et volonté de publication suggère, en outre, qu'il ne prend pas trop au sérieux les intentions apologétiques de l'auteur. Ses critiques sont d'un autre genre : il s'en prend au caractère imaginatif du traité et, tout comme son correspondant, il ne semble pas se ranger sans partage au parti philosophique (le cartésianisme) et théologique (le thomisme) de l'auteur de l'*Infini créé*.

D'autres mentions de l'*Infini créé* sont conservées dans les éloges funèbres de Terrasson ainsi que dans les pièces liminaires de son ouvrage posthume, *La Philosophie applicable à tous les objets de l'esprit et de la raison*. Grandjean de Fouchy, à la suite de sa biographie de Terrasson, précise :

On a trouvé dans ses papiers un traité manuscrit de l'*infini créé*, où, comme Philosophe, il porte au plus haut point l'étendue et la magnificence des ouvrages du Créateur, sans s'éloigner des principes de la Théologie la plus exacte et la plus scrupuleuse³⁰.

La *Lettre de M*** à l'éditeur* nous informe que l'abbé avait composé deux traités inédits, dont l'un est *La Philosophie applicable à tous les objets de l'esprit et de la raison* qu'il est en train de préfacier, l'autre le *Traité de l'infini créé*

dans lequel on prétend qu'il avoit concilié la Religion la plus exacte avec la Philosophie la plus recherchée : il avoit, de son vivant, laissé prendre quelques copie de ce Traité, dont le manuscrit original ne s'est trouvé, ni dans ses papiers, ni ailleurs³¹.

Ces deux témoignages concordent sur la paternité de l'*Infini créé* et semblent se diviser sur la présence du manuscrit parmi les

²⁹ *Bibliothèque Française [...] Seconde Partie*, op. cit., p. 294.

³⁰ J.-P. Grandjean de Fouchy, *Eloge de M. l'Abbé Terrasson*, dans *l'Histoire de l'Académie Royale des Sciences. Année 1750*. [...], Paris, De l'Imprimerie Royale, 1754, p. 206.

³¹ *Lettre de M*** à l'éditeur*, dans J. Terrasson, *La Philosophie applicable à tous le objets de l'esprit et de la raison*, Paris, Chez Prault & fils, 1754, pp. LXIII-LXIV.

papiers de Terrasson. Ils pourraient être accordés sur ce point si l'expression « manuscrit original » que l'on trouve dans la *Lettre de M*** à l'éditeur* n'excluait pas la présence d'un manuscrit non original parmi les papiers de Terrasson, à savoir d'une copie. La *Lettre* ajoute en outre des détails sur la diffusion du traité par l'ancien Oratorien ; malheureusement, Grandjean de Fouchy ne nous donne aucun renseignement utile à l'identification du manuscrit qu'il prétend avoir été trouvé à la mort de Terrasson : s'agit-il d'un exemplaire appartenant à la famille α ou à la famille x ? Nous ne sommes pas en mesure de le savoir.

Les autres mentions du *Traité de l'infini créé* dont nous sommes informés sont postérieures à son impression. Les réactions des journaux littéraires sont partagées : si le *Journal encyclopédique* de 1770 en donne un résumé plein d'éloges et qui ne met pas en doute l'attribution à Malebranche avancée par l'imprimé, la *Suite de la clef* de 1772 est si défavorable qu'elle voit dans ce traité un écrit de Pierre-Valentin Faydit rédigé pour tourner en ridicule les opinions de l'Oratorien. Les thèses qui choquent le collaborateur de la *Suite de la clef* sont l'éternité et l'infinité de la matière : le monde serait ainsi divinisé au prétexte de devoir être un ouvrage digne de Dieu. Malebranche, au contraire, a toujours affirmé que seule la présence du Verbe incarné, à savoir un infini incréé, a fait du monde un ouvrage digne de son créateur³².

Mais l'examen le plus détaillé des questions soulevées par l'imprimé de 1769 est accompli par Adry, dans sa biographie de Malebranche restée inédite. Il décrit tout d'abord les éditions T¹ et T^{bis} de *l'Infini créé* et affirme que seules les pièces liminaires ont été imprimées aux Pays-Bas, alors que le reste du livre a une origine parisienne ; il passe ensuite à l'impression T², qui à son avis est une contrefaçon de Bouillon (pour une description des ces imprimés, voir paragraphe 7)³³. Il réfute résolument la paternité de Malebranche en se fondant sur deux raisons : d'une part, le contenu du traité est contraire

³² *Journal Encyclopédique* [...] Année 1770. Tome I. Partie, Bouillon, De l'Imprimerie du Journal, s.d., p. 147 ; Tome II, Partie I, pp. 180-194 ; *Suite de la Clef, ou Journal historique sur les matieres du temps* ; [...] Juin 1772, Première Partie Tome CXI, Paris, chez Ganeau, 1772, pp. 430-434. L'attribution à Malebranche n'est pas non plus mise en doute par le M.^{is} de Boutteville, *Dissertations philosophiques, sur plusieurs sortes de sujets* [...]. Par M. L. M. D. B., s. l. 1777, t. I, pp. 609-611.

³³ J.-F. Adry, *Vie de Nicolas de Malebranche* [...] Paris 1791, BnF ms. fr. 25687, pp. 370, 373, 375 et 401.

aux opinions de l'Oratorien, même s'il reconnaît que certaines thèses ressemblent à des développements de celles de Malebranche ; il constate aussi que le style de *l'Infini créé* est tout à fait différent et qu'on y emploie des expressions typiques de la Régence³⁴. Il se penche ensuite, sans en trouver la solution, sur le problème de l'identification du *Traité du naturel* cité dans *l'Infini créé* : il constate à ce propos que l'imprimé (et la famille α , ajoutons-le) en parle comme d'un ouvrage déjà publié, alors que le manuscrit en sa possession l'annonce comme encore à paraître (et comme un texte du même auteur que *l'Infini créé*)³⁵. Il rapporte, enfin, les commentaires de Grandjean de Fouchy, de d'Aguesseau et de la *Suite de la clef*, en se rangeant toujours du côté de Malebranche contre toute critique, même bienveillante³⁶.

§ 3. Attribution

Au XVIII^e siècle le *Traité de l'infini créé* a circulé sous des noms différents ; les avis des spécialistes qui l'ont étudié sont également partagés. Il convient donc de reprendre le dossier. Cependant, pour ce qui concerne les attributions formulées après le XVIII^e siècle n'ayant aucune preuve à l'appui ou qu'il est facile de rejeter pour des raisons chronologiques, nous renvoyons à l'état de la question établi par André Robinet³⁷.

Peut-on esquisser un portrait-type de l'auteur de *l'Infini créé* et, ensuite, de l'auteur de la famille x ? Plusieurs traits sont marquants : dans le premier cas, il s'agit d'un personnage en activité entre 1686 et 1703, doté d'une connaissance approfondie de la philosophie de Malebranche, qu'il utilise librement, et des théories cosmologiques issues de la pensée de Descartes ; sans afficher une profonde érudition, il sait trouver chez Thomas d'Aquin les passages les plus propres à justifier ses propos ; il est capable de citer des passages bibliques à l'appui de ses opinions et d'en proposer des explications qui, parfois, ne sont pas les plus courantes. Tout en affichant des buts apologétiques, l'auteur de ce traité, en outre, embrasse des thèses que la plupart de ses contemporains trouvaient détestables : tout en renvoyant à un autre moment la discussion sur l'hétérodoxie de *l'Infini créé*, il faut au moins remarquer que son

³⁴ *Ibid.*, p. 374.

³⁵ *Ibid.*, p. 374 et 375.

³⁶ *Ibid.*, pp. 375-384.

³⁷ A. Robinet, *Malebranche vivant*, op. cit., pp. 323-324.

auteur se montre indépendant par rapport aux interprétations courantes des dogmes de l'Église et de certains passages des Écritures. La connaissance de la philosophie de Malebranche (à un moment où la pensée de ce philosophe n'est partagée que par un petit cercle et que les polémiques avec Arnauld battent leur plein), aussi bien que la maîtrise des autorités théologiques, pourraient indiquer une formation à l'Oratoire, ce qui est confirmé par de nombreuses hypothèses d'attribution formulées par les contemporains : parmi celles que l'on peut retenir, Constantin, Faydit et Terrasson sont tous des personnages issus de cette congrégation. Pour ce qui est de la famille *x*, nous pouvons, aux traits que nous venons d'énumérer, en ajouter encore deux autres : les soucis théologiques sont plus sensibles dans cette version et on peut remarquer que son auteur fait montre d'une connaissance plus approfondie des mathématiques qui, tout en ne faisant pas penser à un professionnel, n'est cependant pas très répandue au début du XVIII^e siècle ; elle pourrait renvoyer, encore une fois, aux milieux de l'Oratoire et, plus tard dans le siècle, de l'Académie des Sciences.

Venons-en aux propositions offertes par la circulation manuscrite. Les attributions imaginées par les contemporains sont souvent fantaisistes. Soucieux de diffuser leur production de la manière la plus efficace, auteurs et copistes s'évertuent à en attribuer à des auteurs dont le choix répond essentiellement à deux critères : la célébrité, mais aussi certitude de n'avoir aucun démenti de leur part, tous étant depuis quelque temps déjà partis pour un monde meilleur. C'est ainsi que de nombreux manuscrits philosophiques clandestins circulent sous le nom de Boulainvilliers : l'*Infini créé* n'échappe pas à cette destinée. Cette hypothèse, cependant, n'est pas formulée dans le frontispice des copies que nous connaissons ou dont nous avons des échos, mais par le Père Adry, dans sa *Vie de Malebranche*. Adry ne cite aucune preuve concrète à son appui : son but étant de démontrer que l'attribution à Malebranche, affichée par l'imprimé de 1769, est fautive, il se limite à affirmer que « l'auteur du système est un profond metaphysicien, ce qu'il dit est très clair, quoique faux, et j'y reconnaitrois plutôt la manière de Boulainvilliers »³⁸. Or, il est vrai que la bibliothèque de Gabriel Bernard de Rieux, gendre de Boulainvilliers, comptait un exemplaire de l'*Infini créé* parmi ses manuscrits³⁹, mais il faudrait d'abord démontrer que cet ouvrage lui fut légué par Boulainvilliers et n'avait pas été acheté par le riche

³⁸ J.-F. Adry, *Vie de Nicolas Malebranche*, op. cit., p. 374.

de Rieux lui-même, pour ensuite trouver d'autres preuves convaincantes de cette illustre paternité. Preuves qui semblent faire défaut : comme l'a montré R. Simon, les opinions philosophiques de Boulainvilliers sont, au début du XVIII^e siècle, trop différentes de celles exposées dans *l'Infini créé* : à cette époque, Boulainvilliers n'est plus un cartésien et il a depuis bien longtemps embrassé une théorie opposée à propos de l'âme des bêtes⁴⁰.

Les mêmes raisons de cohérence nous obligent à rejeter l'attribution à Malebranche, qui d'ailleurs n'a été retenue par aucune des nombreuses études sur cet auteur. Adry avait déjà énuméré les raisons principales qui réfutent cette hypothèse : le style de l'Oratorien est bien différent et, surtout, ses thèses contredisent maintes affirmations de *l'Infini créé*⁴¹. S'il est vrai que, comme nous le verrons bientôt plus en détail, son auteur s'appuie sur des principes que l'on peut retrouver chez Malebranche, il faut cependant avouer qu'il en tire des conséquences que l'Oratorien avait combattues sa vie durant, dans ses polémiques avec Regis et Arnauld aussi bien que dans sa correspondance tardive avec Dortous de Mairan. Tout ce que nous pouvons ajouter à ce qui a été déjà dit à ce propos, c'est que l'attribution à Malebranche n'est pas une invention de l'imprimé de 1769, contrairement à ce qui a été affirmé : d'après les témoignages dont nous disposons, il est évident que cette hypothèse circulait déjà avant l'impression du *Traité*. Non seulement l'un des manuscrits conservés, indépendant de l'imprimé, porte un titre où cette attribution est indirectement évoquée (BnF, n. a. fr. 10907 : « Traité de l'infini créé par M. »), mais plusieurs exemplaires à présent disparus mentionnaient l'Oratorien : c'est le cas, par exemple, de celui que lut

³⁹ *Catalogue des livres de la bibliothèque de feu Monsieur le Président Bernard de Rieux*, Paris, Barrois, 1747, p. 109, n° 1063 : « Traité de l'infini créé, par le P. Malebranche. Ms in-4 v. m. ».

⁴⁰ R. Simon, *À la recherche d'un homme et d'un auteur. Essai de bibliographie des ouvrages du Comte de Boulainvillier*, Gap, Jean, 1940, pp. 27-28 ; *idem*, *Un révolté du grand siècle, Henri de Boulainvillier*, Garche, Éd. du nouvel humanisme, 1948. Pour une étude attentive de la production philosophique de Boulainvilliers, voir S. Brogi, *Il cerchio dell'universo. Libertinismo, spinozismo e filosofia della natura in Boulainvilliers*, Florence, Olschki, 1993.

⁴¹ J.-F. Adry, *Vie de Nicolas Malebranche*, op. cit., p. 374. Quérard publie une note d'Adry communiquée à A.-A. Barbier, qui reprend ces pages de la *Vie de Malebranche* : J.-M. Quérard, *Les supercheries littéraires dévoilées*, op. cit., cc. 1037-1038.

d'Aguesseau, du manuscrit qui appartenait à la bibliothèque de Bernard de Rieux et de celui du conseiller Bernard⁴².

La candidature de Louis Constantin comme auteur de l'*Infini créé* a été avancée par D. Roustand sur la base du témoignage de Blondel, dont il a été déjà question⁴³. Rappelons ses arguments : en prêtant à Blondel une copie de ce traité en 1721, Constantin serait le premier possesseur de cet ouvrage ; en interdisant à Blondel de le faire paraître avant sa mort il aurait prouvé qu'il en était l'auteur. A. Robinet avait exclu cette hypothèse pour des raisons chronologiques, en se fondant sur la datation universellement retenue pour cet ouvrage (entre 1686 et 1692). Puisque nous avons vu que le *terminus ad quem* doit être fixé en 1703, le dossier peut être repris. Les Archives Nationales conservent de nombreux documents qui nous permettent de préciser quelques détails biographiques concernant le Père Constantin. Entré à l'Oratoire de Paris en 1686, il fut ordonné prêtre en 1694 et mourut à Rouen le 27 octobre 1724⁴⁴. Un rapport interne à la Congrégation nous permet de préciser sa date de naissance et de suivre le déroulement de ses études : lorsqu'il entre dans la Congrégation, il est « agé de 19 ans » (il est donc né en 1667) et il « a

⁴² H.-F. d'Aguesseau, *Œuvres*, op. cit., p. 163 ; *Catalogue des livres de la bibliothèque de feu Monsieur le President Bernard de Rieux*, op. cit., p. 109 ; *Catalogue des livres de M. Bernard, Conseiller d'état ordinaire etc.*, s.l. n.d., p. 142 ; n° 1928 : « 1928 Traité de l'Infini créé par le P. Malebranche. In-4. » (la fiche de la Bibliothèque Mazarine date ce catalogue aux années 1752 et 1756). Un autre catalogue de vente, celui de l'abbé Jean-Joseph Rive, attribue le *Traité de l'infini créé* à Malebranche ; mais, ayant été publié en 1793, cette attribution pourrait bien dériver de l'imprimé (F. Moureau, « Clandestinité et ventes publiques : le statut du manuscrit », dans F. Moureau (éd.), *De bonne main. La communication manuscrite au XVIII^e siècle*, Paris-Oxford, Universitas-Voltaire Foundation, 1993, pp. 243-275 (voir notamment p. 173). L'attribution à Malebranche n'est donc pas une invention de l'imprimé, car elle circule bien avant 1769, ce qu'A. Robinet n'avait pas remarqué : A. Robinet, *Malebranche vivant*, op. cit., p. 323. Sur cette attribution voir aussi P. Cristofolini, « L'apocrifo malebranchiano sull'infinito », op. cit., p. 227.

⁴³ J.-M. Quérard, *Les supercheries littéraires dévoilées*, op. cit., t. II, c. 1036.

⁴⁴ Archives Nationales, MM 606, *Memoire des noms des Prestres, des Confreres et des Freres decedés dans la Congregation de l'Oratoire [...] 1723-1726* ; MM 607, *Troisième Catalogue Alphabetique des Prestres, et Confreres de la Congregation de l'Oratoire de Jesus Christ nostre Seigneur Receus depuis l'Année 1663 jusqu'à l'année 1695 inclusivement [...] l'an 1710* ; MM 609, *Catalogue de ceux qui sont morts en la Congregation de l'Oratoire de Jesus Christ nostre Seigneur tant des Peres ques des Confreres et des Freres*, p. 95.

fait ses humanités et sa philosophie à Dieppe »⁴⁵. Nous ignorons si Louis Constantin n'a pas fait d'études théologiques ou bien si elles sont postérieures à la date de rédaction de cette note. Ce qu'il est certain c'est qu'il a beaucoup voyagé par la suite : les listes des députations des assemblées de l'Oratoire le signalent comme représentant de Notre-Dame des Ardilliers en 1696, de Montbrison en 1699, de Boulogne en 1702, de S. Paul-aux-Bois en 1705 et 1714, du Séminaire de Soissons en 1708 et 1711 et de Rouen en 1717, 1720 et 1723⁴⁶.

Le dernier témoignage sur le Père Constantin nous est laissé pas sa lettre à J. Lelong du 18 mars 1717, publiée par A. Robinet dans le dix-neuvième tome des *Œuvres complètes* de Malebranche : elle contient des vers à la mémoire du célèbre Oratorien, mais il y est question également d'un ouvrage que Constantin envoya à Lelong avec beaucoup de circonspection. L'auteur de cet ouvrage a bien apprécié le *Traité de la nature et de la grâce*, et l'ouvrage sur « l'action de Dieu » (très probablement les *Réflexions sur la prémotion physique*, réponse à *De l'action de Dieu sur les créatures* de L.-F. Boursier) et il corrigera certainement les expressions hardies de son texte⁴⁷. De quel ouvrage est-il question ? Peut-on penser qu'il s'agit du *Traité de l'infini créé*, que Constantin aurait communiqué à Lelong avant de le prêter à Blondel ? Nous n'avons aucun élément pour répondre à cette question. Nous n'avons pourtant aucune raison de mettre en doute les affirmations de Constantin, qui parle de cet ouvrage comme ayant été rédigé par une tierce personne ; tout laisse à penser qu'il est en contact avec l'auteur et on peut raisonnablement en conclure que celui-ci est un membre de l'Oratoire. Certes, les précautions prises par Constantin à cette occasion pour dissimuler son rôle d'expéditeur sont assez impressionnantes ; mais nous croyons peu probable qu'il s'entretienne avec Lelong, dans une même lettre, sur les mérites de Malebranche et sur un texte comme l'*Infini créé* qui, comme nous le verrons par la suite, semble tirer des thèses du

⁴⁵ Archives Nationales, MM 610, *Noms surnoms ages entrée études ordination incorporation et demeure de ceux qui son entrez en l'institution de la congregation des Prestres de l'Oratoire de Jesus Christ nostre Seigneur depuis le mois d'aoust 1641*, p. 208.

⁴⁶ Archives Nationales, MM 606.

⁴⁷ L. Constantin à J. Lelong, 18 mars 1717, dans N. Malebranche, *Correspondance et actes 1690-1715*, dans *Œuvres complètes*, t. XIX, éd. A. Robinet, Paris, Vrin, 1961, pp. 1028-1029.

philosophe les conséquences fâcheuses qu'avaient complaisamment développées les propos de ses opposants, Arnauld en premier lieu !

Puisque Adry, et Ingold à sa suite, n'ont pas consacré une étude bibliographique à Louis Constantin, tout ce que nous savons de ce personnage se résume à ces trois témoignages. Il est difficile de trancher : les dates de naissance et de mort sont compatibles avec la rédaction du *Traité de l'infini créé*, qu'il possède et qu'il diffuse au moins en une occasion. Sa carrière de prêtre Oratorien, sans taches pour ce que nous en savons, ne semble pas tout à fait compatible avec la rédaction de cet ouvrage, qui au contraire soutient des thèses hardies sinon scandaleuses. La prière de ne pas le faire paraître avant sa mort, d'ailleurs, pourrait s'expliquer comme une volonté d'effacer tout lien avec l'*Infini créé* : sans qu'il en soit l'auteur, Constantin ne voudrait pas figurer parmi ceux qui diffusent cet ouvrage. Il faut remarquer, ensuite, qu'il ne revendique nullement sa paternité et que Blondel avait déduit du même témoignage que l'auteur du traité était Malebranche. Il est vrai que le manuscrit Mazarine 1997 attribue l'*Infini créé* à Constantin, mais puisque le copiste a observé à l'égard du texte de ce traité la même attitude très libre et peu fidèle à l'original qu'à celui des *Difficultés de la religion*, nous ne sommes pas encline à lui accorder plus confiance que tous les éditeurs de cet ouvrage de Challe. On peut également souligner que Constantin ne semble pas se soucier du fait que le *Traité de l'infini créé* circule, de son vivant, sous le nom de Terrasson, cette attribution ayant même été publiée dans un journal en 1715 : il n'en discute même pas avec son ami Blondel, ce qui laisse penser que la question de la paternité de cet ouvrage ne le concerne tout simplement pas. Reste à savoir comment le Père Constantin a obtenu sa copie du *Traité*. Deux hypothèses nous semblent vraisemblables : soit Jean Terrasson qui, comme nous le verrons, est le seul dont les sources attestent une véritable activité de diffusion de cet ouvrage, depuis 1715 au moins, en avait confié des copies à d'autres Oratoriens, avant de quitter la Congrégation, et une de ces copies serait par la suite arrivée entre les mains de Louis Constantin ; soit il se sont connus à Dieppe durant leurs études et c'est à ce moment que la communication s'est faite.

Comme nous l'avons déjà remarqué, plusieurs contemporains ont eu le sentiment que le *Traité de l'infini créé* était un écrit satirique, rédigé afin de tourner en ridicule les opinions de Malebranche. C'est pour cette raison que le journaliste du *Journal de Verdun* croit qu'il

est l'ouvrage de Pierre-Valentin Faydit⁴⁸. Ancien Oratorien, Faydit avait en effet critiqué Malebranche à plusieurs reprises, à propos de la distinction entre volontés générales et volontés particulières de Dieu, de la vision en Dieu, de la nécessité de l'Incarnation et des principes herméneutiques des Écritures⁴⁹. L'accusation, explicite, est celle de spinozisme : comme le philosophe juif, Malebranche croit que Dieu n'agit pas selon des volontés particulières, mais qu'il ne suit que des lois générales, lui interdisant d'accomplir toutes sortes de miracles et d'exercer sa providence particulière. L'Oratorien, en outre, croit que plusieurs expressions de la Bible, contraires à la doctrine de la simplicité des voies, ne doivent pas être interprétées à la lettre, mais appellent une explication figurée. Pour ce qui concerne l'Incarnation du Christ, Faydit se limite à constater que la thèse de Malebranche est démentie par tous les Pères et par plusieurs théologiens modernes. Le ton des accusations de Faydit, plus véhément dans ses premiers ouvrages, devient au fil des ans plus nuancé : tout en confirmant la substance de ses accusations, il finit cependant par affirmer qu'il faut distinguer entre une opinion et ses conséquences, afin d'établir si un auteur est orthodoxe. Certes, les théories de Malebranche sont fausses, mais il en a toujours désavoué les conséquences les plus fâcheuses, ce qui interdit de le classer parmi les hérétiques⁵⁰.

Polygraphe fécond, Faydit pourrait avoir été l'auteur de *l'Infini créé*, afin de fabriquer, en une sorte d'expérience mentale, une preuve des dangers intrinsèques des théories malebranchiennes. D'autant plus qu'il avait souligné à plusieurs reprises que l'identification de la matière et de l'étendue impliquait nécessairement l'infinité et l'éternité de celle-là : telles sont les conséquences inévitables des affirmations de Descartes, Pascal et Malebranche⁵¹. Sur cette question, d'ailleurs, Faydit semble porter, à la fin de sa vie,

⁴⁸ Un aperçu rapide des nombreux ouvrages de Pierre-Valentin Faydit est présenté dans A. Ingold, *Essai de bibliographie oratorienne suivi du Supplément*, Genève, Slatkine Reprints, 1972 (première édition : Paris, 1880-1882), pp. 47-49.

⁴⁹ [P.-V. Faydit], *Eclaircissemens sur la doctrine et sur l'histoire ecclesiastique des deux premiers siècles*, Maastricht, chez Josué Vanderplatt, 1695, pp. 54-63 et 76-77 ; *idem*, *Lettres theologiques sur les nouvelles opinions du temps* [...], s.l. 1699, *passim* ; *idem*, *Supplément a la Dissertation sur le Sermon de S. Polycarpe* [...], Liege, s.d. p. 25-27 et 34-35 ; *idem*, *Nouvelles remarques sur Virgile et sur Homere* [...], s.l., 1710, pp. 82,83, 148-184 ; 242-248, 339, 362-363.

⁵⁰ P.-V. Faydit, *Apologies du système des Saints Pères sur la Trinité, contre les Tropolatres et les Sociniens* [...], Nancy, Chez Paul Barbier, 1702, pp. 72-73 ; autre témoignage partiellement favorable à Malebranche dans *idem*, *La Vie de St. Amable* [...], Paris, Chez Jean Moreau, 1702, pp. 289-290.

un jugement différent. Alors que dans ses premiers écrits il semblait condamner la thèse de l'éternité et de l'infinité de la matière, tout en précisant que, chez les modernes non plus que chez les auteurs antiques, elle n'allait nécessairement de pair avec celle qui fait de la matière un être incréé et indépendant de Dieu, il semblera plus tard fasciné par ces hypothèses et leur possible usage apologétique, tout comme l'auteur de *l'Infini créé*⁵². Il y a donc deux raisons en faveur de l'attribution à Faydit : dans des années proches de la composition de *l'Infini créé*, il a porté contre Malebranche des accusations qui, à plusieurs égards, rejoignent les opinions soutenues dans le *Traité*. Tout comme cet ouvrage, en outre, il affirme que l'infinité et l'éternité sont des suites nécessaires de l'identification entre matière et étendue, alors que cette doctrine n'implique pas que la matière soit incréée et indépendante de Dieu. Faydit pourrait donc bien avoir composé cet ouvrage afin d'exposer les dangereuses conséquences du système de Malebranche, en y ajoutant des affirmations qu'il ne condamne pas dans leur totalité. D'autres traits de la personnalité philosophique et théologique de Faydit s'opposent cependant à cette attribution. L'auteur de *l'Infini créé* proclame sa fidélité à la théologie thomiste : or, ni Malebranche ni Faydit n'ont jamais affiché une adhésion sans réserve à Thomas d'Aquin, leur penchant étant, au contraire, pour Augustin. Faydit, en outre, oppose souvent la théologie des Pères de l'Église aux subtilités scolastiques, alors que Malebranche, plus prudent, se limite à critiquer la philosophie péripatéticienne. Au dire de Faydit, l'utilisation de la philosophie aristotélicienne aurait provoqué chez les scolastiques l'abandon des explications patristiques de la Trinité, inspirées de Platon, provoquant ainsi de véritables ravages⁵³. Le mélange de théologie thomiste et de philosophie cartésienne, typique de *l'Infini créé*, ne saurait donc convenir ni aux

⁵¹ P.-V. Faydit, *Memoires contre les Memoires de l'Histoire Ecclesiastique de Mr Le Nain de Tillemont* [...], Toloze, chez Thomas de Laleu, 1695, pp. 4-5 ; *idem*, *Eclaircissements sur la doctrine et sur l'histoire ecclesiastique*, op. cit., pp. 47, 49 et 52 ; [*idem*], *Supplement des essays de litterature* [...], Paris, chez Pierre Ribou, 1703, pp. 116-119.

⁵² P.-V. Faydit, *Apologie du système des Saints Peres sur la Trinité*, op. cit., p. 233 ; *idem*, *Remarques sur Virgile et sur Homere* [...], Paris, Chez Jean et Pierre Cot, 1705, pp. 556-558.

⁵³ P.-V. Faydit, *Apologie du système des Saints Peres sur la Trinité*, op. cit., pp. 17, 21, 23 ; *idem*, *Alteration du dogme theologique par la philosophie d'Aristote* [...], [Rouen], 1696, *passim*.

opinions véritables de Faydit, ni à une satire de Malebranche rédigée par ce vif polémiste.

Le nom qui a le plus retenu l'attention des contemporains et des spécialistes est celui de Jean Terrasson. Il est indiqué comme l'auteur du *Traité de l'infini créé* par plusieurs copies manuscrites (Mazarine 1165 ; Mazarine 1166 ; Munich Gall. 788 ; l'exemplaire appartenant à François Moureau ; la copie ayant appartenu à Gluc de Saint-Port⁵⁴). Ce n'est pas tout. Le premier témoignage sur la circulation et la réception de ce traité, publié, comme nous l'avons déjà dit, par les *Nouvelles littéraires* en 1715, nous confirme ce que certains exemplaires manuscrits indiquaient de leur côté : cette attribution était du domaine public du vivant de Terrasson, qui ne l'a jamais démentie. Les éloges imprimés après sa mort, en affirmant qu'on a trouvé parmi ses papiers un exemplaire de ce traité, confirment le lien existant entre Terrasson et cet ouvrage. Il faut donc prendre en compte les hypothèses suivantes : soit l'ancien oratorien n'est qu'un maillon de la diffusion de l'*Infini créé*, sans en être l'auteur ; soit il en a rédigé l'importante révision qui a abouti à la famille *x* ; soit il en est l'auteur et il a par la suite soumis son texte à des remaniements importants, qui seraient donc autant de variantes d'auteur. Toutes ces hypothèses sont vraisemblables, puisque les pages de titre des manuscrits conservés attribuent à Terrasson des exemplaires appartenant à la fois à la famille *α* et à la famille *x*, et que les sources disponibles ne précisent pas à quelle famille appartenaient les copies dont disposait le père Lombard en 1715 et que possédait Terrasson à sa mort.

Les preuves les plus fortes à l'appui de la candidature de Terrasson sont la correspondance entre les traits du portrait-type que nous avons brossé plus haut et sa biographie intellectuelle. Né en 1670, il était encore à l'Oratoire au début du XVIII^e siècle, où il était entré en 1685, non pas à la suite d'une véritable vocation, mais par le désir de son père, qui y enverra également ses trois frères. Un rapport interne à la congrégation, rédigé vraisemblablement en 1695, le décrit comme un élève doué mais à la piété quelque peu chancelante :

⁵⁴ *Catalogue des livres de Monsieur Gluc de Saint Port, Conseiller honoraire au Grand Conseil*, Paris, chez P. Prault, 1749 : p. 169, n° 1833 : « Traité de l'Infini créé, par M. l'Abbé T. Ms in fol. Essai de Métaphysique, dans les principes de Bayle et Spinoza, par le Comte de Boulainvilliers. Ms in fol ».

Il a l'esprit ouvert pour les sciences, pour la poesie, pour les langues, il sait le grec. Il est hardy a critiquer et mepriser les autres, on l'accuse de n'avoir assez de piete⁵⁵.

Le rédacteur de cette note décrit ses études (rhétorique ; philosophie à Troyes ; théologie au Mans), mais rapporte aussi les rumeurs rapportant qu'il a l'intention de quitter l'Oratoire à la mort de son père. Ses supérieurs, cependant, confient « qu'il se remettra a la piete », puisqu'il aime l'étude et ne semble pas séduit par les attraits de la vie mondaine. Les éloges de Terrasson, qui seront publiés à sa mort, un demi-siècle plus tard, suivent de près ce portrait : ils décrivent son désir de quitter la congrégation dès que possible ; parfois, ils louent ses compétences théologiques, acquises dans sa jeunesse ; ils rapportent souvent un mot de Terrasson commentant plaisamment le choix de son père de destiner ses fils à l'Oratoire (« Il avoit formé le projet, disoit l'abbé Terrasson, d'accélérer par dévotion la fin du monde autant qu'il dépendoit de lui »⁵⁶). Nous avons donc deux traits qui coïncident avec ceux du portrait-type : le lien avec l'Oratoire et une familiarité avec les sources théologiques qui, sans être trop approfondie et érudite, dénote des études spécifiques dans ce domaine.

D'autres données sont disponibles dans la biographie de Terrasson. Après avoir quitté l'Oratoire à une date non déterminée⁵⁷, il est reçu comme membre adjoint à l'Académie des Sciences, où il devient l'un des collaborateurs de Fontenelle ; il deviendra par la suite un membre associé de cette Académie. D'Alembert affirme même qu'il était destiné à la charge de secrétaire, ce qui n'arrivera pas en raison de l'extrême longévité de Fontenelle : lorsque Fontenelle demande la vétéranse, en 1740, Terrasson est déjà atteint par ces défauts de mémoire qui l'affligeront pendant sa vieillesse. Ce que nous savons de sa carrière à l'Académie des Sciences est qu'il y est apprécié comme géomètre : c'est dans ce domaine qu'il est reçu

⁵⁵ Archives Nationales, MM 611, *Les Noms des Confreres receus sous la direction du P. Pierre-Joseph Boyer depuis le 1^{er} d'octobre 1685 jusques au 3 decembre 1687*, f. 1r. Voir l'Annexe III.

⁵⁶ J. Le Rond D'Alembert, *Éloge de Jean Terrasson*, extrait des *Mélanges de littérature, d'histoire et de philosophie. Tome premier*, Berlin (en fait Paris, Briasson), 1753, p. 176.

⁵⁷ Nous ignorons si, comme l'affirment certains biographes, il a suivi son désir de quitter la congrégation après la mort de son père, ou bien s'il y est resté davantage, comme le dit Adry dans sa *Bibliothèque des écrivains de l'Oratoire* (BnF, ms. fr. 25686, f. 149v).

comme membre et c'est en raison de ces compétences qu'on le charge de rédiger le compte rendu des *Éléments de la géométrie de l'infini* de Fontenelle, pour l'*Histoire de l'Académie royale des sciences* de 1729⁵⁸. Si la mention des *Entretiens sur la pluralité des mondes* de Fontenelle ne constitue pas un trait singulier de l'*Infini créé*, vu le grand retentissement de cet ouvrage, l'imbrication des intérêts scientifiques et des compétences théologiques qui caractérise ce traité correspond donc à la formation et à la carrière savante de Terrasson. Sa maîtrise des mathématiques rend très probable, en outre, qu'il soit l'auteur de la révision du *Traité de l'infini créé* aboutissant à la rédaction de la famille *x*⁵⁹.

Il en est de même de son attachement au cartésianisme. Sa participation à la querelle des Anciens et des Modernes est en effet marquée par la place fondamentale consacrée à la philosophie, et notamment à la philosophie de Descartes, dans la description de ce qui fait la supériorité des Modernes sur les Anciens : dans *La Philosophie applicable à tous les objets de l'esprit et de la raison* Terrasson se propose de donner un fondement philosophique au parti des Modernes, par rapport aux observations purement historiques faites par Perrault, Fontenelle et La Motte⁶⁰. C'est donc Descartes qui aurait fait naître l'esprit de philosophie et qui l'aurait appliqué à la physique ; c'est à lui que nous devrions la prééminence de la raison sur les préjugés : les Français lui seraient donc redevables des innombrables découvertes que l'on constate depuis un siècle⁶¹. Même

⁵⁸ [J. Terrasson], *Extraits des Éléments de la géométrie de l'infini*, dans *Histoire de l'Académie royale des sciences. Année 1727*, Paris, Imprimerie Royale, 1729, pp. 63-107. Ses cours au Collège Royal étaient d'ailleurs tous consacrés à des sujets scientifiques, même s'il était chargé de l'enseignement de la philosophie antique : R. Taton (dir.), *Enseignement et diffusion des sciences en France au dix-huitième siècle*, Paris, Hermann, 1986, pp. 272 et 278.

⁵⁹ C'est l'avis également de P. Cristofolini, « L'apocrifo malebranchiano sull'infinito », op. cit., p. 246.

⁶⁰ J. Terrasson, *La Philosophie applicable à tous les objets de l'esprit et de la raison* [...], Paris, Prault et fils, 1754, pp. 22-23. Pour une étude récente de la querelle des Anciens et des Modernes et une ample anthologie des sources, voir *La Querelle des Anciens et des Modernes*, précédé d'un essai de M. Fumaroli, suivi d'une postface de J.-R. Armogathe, édition établie et annotée par A.-M. Lecoq, Paris, Gallimard, 2001.

⁶¹ J. Terrasson, *Dissertation critique sur l'Iliade d'Homère*, Genève, Slatkine Reprints, 1971 (réimpression en fac-similé de l'édition de Paris 1715), t. I, p. xl ; *idem*, *Addition à la Dissertation critique sur l'Iliade d'Homère*, Genève, Slatkine Reprints, 1971 (réimpression en fac-similé de l'édition de Paris 1716), pp. 93-94. L'essor de l'Académie des Sciences est mis en relation avec l'influence de

si les œuvres de Terrasson ne semblent pas manifester un attachement particulier à la pensée de Malebranche, les éloges de cet auteur ne manquent pas : ses *Entretiens sur la métaphysique*, ainsi que les *Entretiens sur la pluralité des mondes* de Fontenelle, « font voir que la nature bien examinée dans ce qui est à notre portée, et conjecturée dans le reste par les principes d'une grande Philosophie, offre à l'esprit un spectacle non seulement beau, mais infiniment plus étendu que tout ce qu'ont jamais produit les imaginations les plus déréglées » ; son refus d'Aristote le rend, en outre, préférable à Nicole, qui n'a pas assez condamné ce philosophe⁶². Terrasson pourrait donc bien être l'auteur d'un traité qui se présente comme un prolongement des principes de Descartes et de Malebranche.

Critique envers ces interprétations allégoriques d'Homère qui recherchent dans ses œuvres une sagesse cachée, Terrasson s'étend sur la différence entre les poèmes épiques et les Écritures sacrées. Alors que les dieux d'Homère sont capricieux et immoraux, sans jamais posséder les véritables caractères de la divinité, les Écritures, tout en représentant parfois Dieu comme un être soumis aux mêmes passions que les hommes, nous enseignent également qu'il est bon et équitable. Nous sommes donc autorisés à interpréter les autres passages au sens figuré, comme une concession (*accomodatio*) des auteurs sacrés aux goûts de leur époque. Les passages les plus clairs de la Bible, plus nombreux, expliquent les passages obscurs, selon le principe de l'analogie de la foi⁶³. La présence de passages figurés ne doit pas nous conduire à exagérer l'importance des interprétations allégoriques : comme l'affirmait déjà Augustin, seul le sens littéral peut être utilisé dans les controverses ; les autres passages ne contiennent rien d'indispensable à la foi et qui ne soit pas ailleurs exposé littéralement⁶⁴. Cette fidélité au sens littéral des Écritures n'est pas sans exceptions : comme la plupart des partisans de la nouvelle physique, Terrasson estime qu'il ne faut pas interpréter à la lettre les passages de la Bible décrivant la constitution de la nature, lorsqu'ils contredisent les acquis les plus récents des sciences naturelles. Les auteurs sacrés, en effet, n'ont pour but que de nous instruire des

Descartes dans *idem, La Philosophie applicable à tous les objets de la raison*, op. cit., pp. 7-9.

⁶² *Idem, Dissertation critique sur l'Iliade d'Homère*, op. cit., t. II, p. 170 ; *idem, Addition à la Dissertation critique sur l'Iliade d'Homère*, op. cit., p. 93.

⁶³ *Idem, Dissertation critique sur l'Iliade d'Homère*, op. cit., t. II, pp. 25, 47, 90, 101.

⁶⁴ *Ibid.*, pp. 102-103.

matières relevant de la foi et de la morale : dans ce qui touche aux autres sujets, ils peuvent bien avoir décidé de suivre les opinions du vulgaire⁶⁵. Tout en étant courants au XVIII^e siècle, ces principes exégétiques ne laissent pas d'être l'objet de controverses : la diffusion de la philosophie de Spinoza a souvent confirmé les accusations de ceux qui, au siècle précédent, craignaient que toute érosion de l'autorité des Écritures, même dans des domaines qui ne concernaient pas la foi, aurait par la suite engendré un abandon plus important du sens littéral, jusqu'à affirmer, comme le faisait Spinoza dans le *Tractatus theologico-politicus*, que la Bible était pleine d'anthropomorphismes et que seule la philosophie était capable de nous apprendre la véritable nature de Dieu. Les accusations de crypto-spinozisme lancées par Faydit contre Malebranche à propos de ses principes exégétiques témoignent, d'ailleurs, que ce sujet était loin d'être épuisé. Or, l'*Infini créé* ne semble pas partager des thèses très hétérodoxes à ce propos, du moins dans la théorie, la pratique étant, comme nous le verrons, sensiblement plus suspecte. Tout comme Terrasson, son auteur croit que les passages des Écritures concernant les sciences naturelles ne doivent pas être interprétés à la lettre : la même citation de Nicole revient dans notre traité et dans *La Philosophie applicable à tous les objets de la raison*⁶⁶, ce qui est un indice en faveur de l'attribution de l'*Infini créé* à Terrasson, mais non pas une véritable preuve, car ce dernier aurait pu tout simplement s'emparer de cette citation en lisant cet ouvrage, qu'il possédait⁶⁷.

Il faut cependant remarquer des oscillations apparemment anodines, mais en vérité significatives entre les deux versions de l'*Infini créé* et à l'intérieur du texte même. D'une part, les deux familles affirment que le Saint-Esprit, en ce qui concerne les vérités naturelles n'ayant pas trait au salut, s'est conformé souvent « aux opinions les plus vulgaires » ; elles précisent plus bas qu'il s'est en effet limité à ne pas corriger nos erreurs, sans nous mentir, mais sans non plus nous enseigner la vérité, ce qui pourrait rappeler la différence entre simulation et dissimulation théorisée par de nombreux traités du XVII^e siècle. La famille α , cependant, ajoute un détail qui contredit ce

⁶⁵ *Ibid.*, p. 219.

⁶⁶ J. Terrasson, *La Philosophie applicable à tous les objets de la raison*, op. cit., p. 107.

⁶⁷ Il faut aussi considérer que un ouvrage à succès comme les *Pensées diverses sur la comète* de Bayle renvoyaient à ce même passage de Nicole : P. Bayle, *Pensées diverses sur la comète*, éd. A. Prat, Paris, Société Nouvelle de Librairie et d'Édition Edouard Cornéli & C^{ie}, 1911, t. I, pp. 220-221.

que l'on vient de dire et s'oppose également à la tradition reçue sur ce sujet comme aux opinions de Terrasson. Elle soutient que le Christ « s'est même conformé à leur [*scilicet* des hommes] créance et à leurs expressions sur mille choses, que les expériences certaines de ces derniers temps nous ont appris être fausses, comme le mouvement du soleil autour de la terre, la construction des cieux, et ainsi du reste » : ce texte ne dit pas ouvertement que certains passages de la Bible sont faux, mais telle est la conclusion qu'on en pourrait facilement tirer. Ce n'est peut-être pas un hasard si la famille *x* élimine ce passage, comme il arrive souvent pour des expressions qui pourraient choquer les lecteurs (voir le paragraphe 8 ci-après pour une interprétation de ces variantes).

Une lecture attentive de *La Philosophie applicable* permet d'ailleurs de trouver d'autres ressemblances entre cet écrit posthume de Terrasson et notre traité. Tout d'abord, revient sous sa plume l'une des thèses typiques de l'*Infini créé*, à savoir l'impossibilité pour notre esprit de concevoir un espace ou un temps fini, espace et temps que nous pourrions croire vides d'êtres, mais que le Créateur a bien voulu remplir. Certes, *La Philosophie applicable* n'utilise pas les mêmes exemples tirés des mathématiques que le *Traité* et, dans son souci de rendre justice à Newton, elle évite de faire appel à l'identification cartésienne entre la matière et l'étendue. De plus, le recours au Dieu créateur est plus évident et immédiat que dans l'*Infini créé*, mais l'infinité de la matière et l'éternité du temps sont bien là :

J. Terrasson, <i>La Philosophie applicable</i> , p. 207.	<i>Traité de l'infini créé</i> , p. ***.
De la maniere dont est fait l'Esprit humain il me semble qu'il ne peut s'empêcher de concevoir un Espace infini dans lequel il y a quelque chose ou rien, et un tems Infini pendant lequel il s'est passé quelque chose ou rien. A cet égard ce n'est point l'Infini qu'il ne conçoit pas ; c'est le Fini, comme dans les Nombres.	Bien plus, l'esprit de l'homme en fait de matière ne conçoit que l'infini. Qu'on y fasse réflexion, c'est le fini qu'il ne conçoit point, parce qu'une étendue finie prise en général est inconcevable.

La cosmologie nous offre ensuite une autre ressemblance entre ces deux ouvrages : la description de la succession des planètes et des soleils revient presque avec les mêmes mots, exception faite pour la

référence aux tourbillons, absente de *La Philosophie applicable* conformément au newtonianisme modéré de ce texte :

<p>J. Terrasson, <i>La Philosophie applicable</i>, pp. 212-213.</p> <p>Ainsi la matiere universelle, toujours accompagnée du Mouvement, ayant formé jusqu'ici des Soleils et des Planètes, en formera toujours de même jusqu'à la fin des Siècles : mais ce ne seront plus les mêmes Soleils ni les mêmes Planètes, aucun ni des uns ni des autres pouvant toujours subsister. [...] En un mot, il y auroit toujours des Soleils et des Planètes ; mais ce ne seroient pas les mêmes Soleils et les mêmes Planètes.</p>	<p><i>Traité de l'infini créé</i>, p. ***.</p> <p>Mais comme le monde ne doit pas pour cela tomber dans le chaos, et la matière dans le néant ou l'inutilité, les mêmes loix du mouvement assembleront les parties de la matière d'un ou de plusieurs tourbillons détruits ; pour en construire un ou plusieurs autres semblables aux premiers, à peu de chose près. Car le choc des corps élémentaires, selon l'explication de Descartes, que nous supposons qu'on admette, ne peut produire à la fin qu'un soleil et des planètes, puisque c'est ainsi qu'il suppose que notre monde s'est fait, ou s'est pu faire de la manière que nous le voyons. Voilà ce que nous appellerons la génération des tourbillons et des planètes, qui entretiendra éternellement l'univers dans une disposition semblable à celle qu'il a aujourd'hui, quoique ce ne soit plus les mêmes tourbillons ni les mêmes planètes</p>
---	--

Le même exemple des comètes et des étoiles disparues depuis l'Antiquité suit ces deux textes.

Mentionnons enfin une dernière ressemblance : quand l'*Infini créé* mène toute une polémique contre Fontenelle à propos des lois de l'uniformité et de la variété qui règlent l'univers et, plus spécialement, la structure des extraterrestres, pour en conclure que les habitants des autres planètes sont des hommes, *La Philosophie applicable* renvoie rapidement à cette même loi, qui régirait non seulement la nature, mais aussi l'art humain et les « Ouvrages d'Esprit »⁶⁸.

Savant traducteur de Diodore de Sicile, défenseur de la cause des Modernes et du système de Law, auteur d'un roman prolixe à la Télémaque, narrant les années d'apprentissage d'un prince égyptien : rares sont les traces, dans la production de Terrasson, de spéculations théologiques semblables à celles du *Traité de l'infini créé* et de ses

⁶⁸ J. Terrasson, *La Philosophie applicable à tous les objets de la raison*, op. cit., p. 136.

thèses hardies sur l'infinité et l'éternité de la matière. Les témoignages des contemporains, cependant, nous offrent des pistes à suivre : elles nous font découvrir un homme bien moins pieux que ne le prétendait l'éloge de D'Alembert et nous permettent de retrouver d'autres indices de la présence de l'*Infini créé* dans ses ouvrages.

La Réserve de la Bibliothèque nationale de France conserve de nombreux ouvrages ayant appartenu à François-Louis Jamet⁶⁹ ; parmi eux, nous avons repéré l'*Éloge de Jean Terrasson* de D'Alembert et les *Observations pour servir à l'histoire des gens des lettres* de Paradis de Moncrif⁷⁰. Les notes à ces exemplaires sont précieuses à plusieurs égards, nous permettant de lire entre les lignes des éloges officiels. Terrasson y est souvent présenté comme un homme que la passion de la philosophie isole du commun des hommes jusqu'à le rendre quelque peu ridicule par son manque de savoir-vivre. On racontait de lui, par exemple, qu'il était sorti dans la rue en bonnet de nuit et en pantoufles ; ou encore que, soucieux de découvrir pourquoi ses biens s'écoulaient si rapidement, s'était enquis de savoir si les chevaux mangeaient la nuit⁷¹. On était donc facilement enclin à croire que d'autres bon mots rapportés dans les mêmes éloges appartenissent à ce même registre : c'est ce que D'Alembert s'est efforcé de montrer pour certains propos de Terrasson susceptibles d'une interprétation irréligieuse⁷². Il n'en allait pas de la sorte pour tout lecteur averti. Déjà

⁶⁹ Ce n'est que dernièrement que cet érudit bibliophile a été l'objet de quelques études : pour tout renseignement biographique et d'histoire du livre le concernant, nous renvoyons à C. Lebédel, « François-Louis Jamet (1710-1778) dit Jamet le Jeune : un érudit à la fois célèbre et méconnu », *Mélanges de la Bibliothèque de la Sorbonne*, XIII, 1995, pp. 15-60 ; pour une analyse des intérêts philosophiques des deux frères Pierre-Charles et François-Louis Jamet, voir les contributions d'Alain Mothu dans *La Lettre clandestine* II, 1993, pp. 18-23 et 9, 2000, pp. 299-306, et A. McKenna-A. Mothu, « D'Épicure à Jamet en passant par Bayle : la *Lettre métaphysique sur la création* », dans G. Paganini et E. Tortarolo (éd.), *Der Garten und die Moderne*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, pp. 247-275.

⁷⁰ J. Le Rond D'Alembert, *Éloge de Jean Terrasson*, op. cit., Rés. PZ 1199 (6) et F.-A. Paradis de Moncrif, *Observations pour servir à l'histoire des gens de lettres qui ont vécu dans ce siècle-ci*, s.l., 1751, Rés. PZ 1199 (7).

⁷¹ *Lettre de M. *** à l'Éditeur*, dans J. Terrasson, *La Philosophie applicable à tous les objets de la raison*, op. cit., pp. L-LI ; J. Le Rond D'Alembert, *Éloge de Jean Terrasson*, op. cit., p. 176.

⁷² J. Le Rond D'Alembert, *Éloge de Jean Terrasson*, op. cit., pp. 177 et 179-180. D'Alembert présente et commente ces anecdotes : en rapprochant les actionnaires du Mississippi du temps de Law et les premiers chrétiens, Terrasson avait affirmé que « La foi était bien nécessaire aux uns et aux autres » ; il avait cité

Voltaire avait publié en 1740, dans un recueil anonyme, une épigramme qui dénonçait les attitudes sexuelles quelques peu masochistes de Terrasson⁷³. De plus, il avait donné, dans ses notes privées, une interprétation irrégulière des anecdotes courant sur Terrasson⁷⁴. François-Louis Jamet ajoute d'autres pièces à l'appui de cette thèse : en commentant l'éloge de D'Alembert, il écrit que le calme philosophique de Terrasson ne serait pas un produit de sa sagesse, mais la conséquence de son indifférence à l'endroit de la religion. Comme preuve, il allègue le contexte dans lequel il fallait situer l'un des bons mots de Terrasson, que D'Alembert avait en vain essayé d'interpréter de manière conforme à la religion. Le confesseur voulait l'interroger sur la Trinité et le mystère de la Passion du Christ. La gouvernante, Mademoiselle Luguët, avait déjà essayé d'éloigner le bon prêtre en l'invitant à ne pas tourmenter le mourant⁷⁵. C'est très probablement à lui, qui l'invitait à confesser ses péchés, que Terrasson a adressé sa fameuse réplique : « demandez à Mademoiselle Luguët »⁷⁶. Attribuée communément au manque de mémoire qui affligeait Terrasson dans ses dernières années, cette réplique avait cependant un tout autre sens : désirant mourir en philosophe, l'abbé trouvait là une manière de ne pas se soumettre aux sacrements de l'Église sans faire retentir le scandale. Pour ceux qui connaissaient l'épigramme de Voltaire, en outre, sa réponse était dotée également

le psaume *Supra dorsum meum fabricaverunt peccatores* à propos d'un homme qui prêtait son dos pour la signature des billets de banque au passage ; il avait également soutenu que « Les jansénistes, par le respect qu'ils portent à la Bible, doivent être fort contents de leur confrère ; il a conservé dans toute sa pureté le scandale du texte » ; enfin, à Law converti récemment au catholicisme, Terrasson avait demandé « S'il ne rembourseroit pas de même la religion catholique », comme il le faisait pour les rentes. Il faut remarquer que la liste des bons mots de Terrasson ne paraissait pas dans les premières éditions de l'*Éloge* de D'Alembert.

⁷³ Voltaire, *The Complete Works*, dir. W. H. Barber, Oxford, The Voltaire Foundation, 1988, t. VIII, 1731-1735, pp. 539-540 ; dans ses cahiers de notes il enregistre la réaction de Terrasson : Id., *The Complete Works*, Genève, Institut et musée Voltaire, 1968, t. LXXXII, *Notebooks*, éd. T. Besterman, p. 554. Nicole Masson, qui a édité cette épigramme, affirme qu'elle n'a pas été imprimée au XVIII^e siècle, ce qui n'est pas exact (cf. *Les Foutaizes de Jericho a Constantinople*, s.l. 1740, p. 86) ; elle ajoute cependant le témoignage de Mlle de Seine, rapporté dans *Les chroniques de la Régence* de Barbier, qui confirme les accusations de Voltaire. Pour le texte intégral de cette épigramme, voir l'Annexe IV.

⁷⁴ Voltaire, *The Complete Works*, t. LXXXII, op. cit., p. 463.

⁷⁵ J. Le Rond D'Alembert, *Éloge de Jean Terrasson*, op. cit., note manuscrite de Jamet à la page 320, BnF, Rés. PZ 1199 (6).

⁷⁶ J. Le Rond D'Alembert, *Éloge de Jean Terrasson*, op. cit., p. 177.

d'un autre sens, puisque Mademoiselle Luguët est la personne qui se soumettait à ses fantaisies licencieuses⁷⁷.

Nous ne sommes pas en mesure de dire si Raynal et Grimm connaissaient ces notes de Jamet le Jeune, mais leur *Correspondance littéraire* s'accorde avec l'interprétation irrégulière de Terrasson : Raynal le qualifie ouvertement d'athée et en veut pour preuve sa mort 'philosophique'⁷⁸. Si Grimm rappelle lui aussi que Terrasson est mort sans les sacrements, il nous livre cependant un autre détail, qui ne concerne pas la biographie de l'abbé mais ses écrits. En commentant la publication de *La Philosophie applicable à tous les objets de la raison*, Grimm se montre quelque peu déçu : on pouvait s'attendre à des choses bien plus sulfureuses de la part de Terrasson. Le manque de verve et de polémique est attribué à la censure de D'Alembert, qui se serait emparé des œuvres inédites de Terrasson et qui pourrait même leur avoir ajouté des phrases pieuses⁷⁹. Cette censure n'était pas allée jusqu'à éliminer toute thèse contraire aux dogmes de l'Église : Grimm souligne que Terrasson laisse glisser dans son écrit une défense de l'éternité et de l'infinité de la matière.

Pour conclure, une série d'indices semble indiquer que la candidature de Terrasson comme auteur de *l'Infini créé* est la seule recevable. Elle ne contredit pas la datation du traité et se trouve être la seule, parmi celles qui ont été avancées par les contemporains, à avoir été rendue publique du vivant de l'auteur sans recevoir de démenti. Elle correspond également aux données relevant de la biographie

⁷⁷ Jamet transcrit cette épigramme, sans les censures qui caractérisent son édition dans *The Complete Works* de Voltaire, dans F.-A. Paradis de Moncrif, *Observations*, op. cit., p. 16 (Rés. PZ 1199(7) : voir l'Annexe IV). Les autres notes concernant Terrasson que nous avons pu repérer dans les papiers de Jamet ne nous livrent pas d'autres détails intéressants : il n'y est question que de son élection à l'Académie Française (*Polyanthea, Stromates ou Miscellanea*, BnF fr. 15362, c. 235) et de la rédaction d'un article paru dans le *Mercure de France* de 1720 (*Stromates ou Miscellanea*, BnF fr. 15363, f. 1887). Pas de traces de rapports personnels jusqu'à 1740.

⁷⁸ F.-M. Grimm *et alii*, *Correspondance littéraire*, éd. M. Tourneux, Nendeln / Liechtenstein, Klaus Reprint, 1968 (première édition : Paris, 1877-1882), t. I, pp. 477-478 ; t. II, pp. 200 ss.

⁷⁹ F.-M. Grimm *et alii*, *Correspondance littéraire*, op. cit., t. II, pp. 452-456 ; pour compléter le portrait de Terrasson, voir aussi t. I, pp. 477-478 ; t. II, pp. 200-201. Si cette hypothèse est la bonne, on pourrait se demander si les éloges de Newton, certes modérés par rapport à ceux qui sont décernés à Descartes dans cet ouvrage posthume de Terrasson, sont authentiques, et s'ils n'ont pas été, en d'une manière ou d'une autre, soit interpolés, soit modifiés par D'Alembert.

intellectuelle de Terrasson : il fait des études en théologie et en mathématiques tout à fait compatibles avec les thèses exposées dans le traité ; il apprécie la philosophie de Descartes et en connaît les développements, notamment ceux qui ont été proposés par Malebranche. Il travaille à l'Académie des Sciences en étroite contact avec Fontenelle, ce qui pourrait expliquer non seulement les commentaires des *Entretiens sur la pluralité des mondes* présents dans l'*Infini créé*, mais aussi les allusions aux mathématiques de l'infini typiques de la famille *x* de ce texte. Terrasson, en outre, utilise une citation de Nicole qui revient dans cet ouvrage, portant sur l'interprétation à donner aux passages de l'Écriture qui concernent les sciences naturelles. Dans les écrits de Terrasson nous trouvons au moins une thèse caractéristique de notre traité, à savoir l'infinité et l'éternité de la matière, et d'autres rapprochements sont possibles. De nombreux témoignages édités et inédits décrivent, enfin, l'abbé comme profondément indifférent à la religion, dès sa jeunesse à l'Oratoire. Ce trait, il est vrai, semble s'opposer aux intentions apologétiques affichées par l'*Infini créé*. Il faut cependant remarquer que cet écrit serait un ouvrage de jeunesse de Terrasson, qui pourrait avoir évolué du manque de piété signalé dans le rapport interne à la Congrégation, déjà mentionné, à l'irréligion, voire à l'athéisme. Une certaine prudence n'est d'ailleurs pas incompatible avec les manuscrits philosophiques clandestins, lorsqu'ils étaient destinés à la circulation. Certaines variantes de la famille *x* semblent indiquer que cette version était destinée à l'impression, comme nous le verrons par la suite. Il nous paraît donc légitime d'affirmer que Terrasson a vraisemblablement rédigé l'*Infini créé* pendant sa jeunesse à l'Oratoire, qu'il l'a par la suite diffusé et soumis à une profonde révision, sans jamais se décider à le publier. Son désir d'esquiver toute polémique n'est pas allé, cependant, jusqu'à le convaincre de démentir publiquement ceux qui lui attribuaient la paternité de cet ouvrage.

§ 4. *Le Traité de l'infini créé et la littérature philosophique clandestine*

Domaine de recherche découvert par Gustave Lanson et Ira O. Wade au début du XX^e siècle⁸⁰, la littérature philosophique clandestine

⁸⁰ G. Lanson, « Questions diverses sur l'histoire de l'esprit philosophique en France avant 1750 », *Revue d'histoire littéraire de la France*, XIX, 1912, pp. 1-29 et 293-317 ; I. O. Wade, *The Clandestine Organisation and Diffusion of*

est l'objet d'analyses de plus en plus serrées et savantes depuis quelques décennies. Les axes de la recherche ont changé et, du même coup, son domaine semble remis en question. Lanson et Wade avaient défini le *corpus* des textes à étudier par des critères que l'on pourrait qualifier d'«internes» : c'était sur la base de leur contenu que ces ouvrages entraient dans leurs études, constituant un lien entre la production philosophique de la fin du XVII^e siècle et celle des Lumières. Les enquêtes menées par le groupe de recherche dirigé jadis par Olivier Bloch, à présent par Antony McKenna et Geneviève Artigas-Menant et, surtout, le travail inlassable de Miguel Benítez ont énormément élargi la liste des membres de cette famille : maîtriser ce *corpus* en sa totalité devient problématique, notamment si l'on tient compte du fait que l'étude de chaque texte demande une véritable édition critique, avec toutes les difficultés à résoudre que cela comporte (collation des témoins, souvent très nombreux ; datation et attribution d'ouvrages dont, dans la plupart des cas, on ne sait que très peu de choses). Mais les problèmes ne s'arrêtent pas là. Les historiens du livre, de l'écriture et de la communication culturelle nous invitent à considérer que ces écrits ne sont qu'une partie, très réduite, de l'énorme masse de textes qui ont été rédigés, copiés, diffusés sous le manteau, et parfois imprimés. On ne saurait donc évaluer de manière convaincante cette production 'philosophique' sans la situer au sein de cette plus vaste circulation, qui va de l'apologétique janséniste aux romans pornographiques. La masse des ouvrages clandestins ou illicites sous l'Ancien Régime étant écrasante, ce but risque d'être encore longtemps hors de portée.

Les études actuelles sont le lieu d'un débat parfois vif, mais fécond, entre deux approches opposées : d'une part, celle qui limite le *corpus* par le contenu des textes. Le domaine de la littérature philosophique clandestine serait alors constitué par les traités qui déploient différentes formes de naturalisme et de matérialisme et par ceux qui présentent une critique de la religion non réductible à une simple hérésie chrétienne. De l'autre, celle qui propose de définir le *corpus* par des critères 'externes', comme les techniques d'écriture, les formes de diffusion ou de censure dont ils ont été l'objet⁸¹.

Philosophic Ideas in France from 1700 to 1750, Princeton, Princeton University Press, 1938 (réimpression en fac-similé : New York, 1967).

⁸¹ Voir notamment le numéro VII, 1998 de *La Lettre clandestine*, qui publie les actes de la journée d'études *L'identification du texte clandestin aux XVII^e et XVIII^e siècles*, avec la table ronde qui l'a suivie, aussi bien que, dans cette même

Pour ce qui concerne le cas particulier du *Traité de l'infini créé*, on s'aperçoit qu'il ne satisfait pas tout à fait aux conditions des partisans de la définition 'interne' du *corpus* de la littérature clandestine. Son auteur utilise une approche philosophique que l'on peut *grosso modo* faire remonter à Descartes, sans aucun penchant avéré pour le matérialisme et encore moins pour le naturalisme ; il expose parfois des théories qu'un censeur ecclésiastique pourrait qualifier de téméraires, mais affiche des intentions apologétiques. Si, au contraire, on prend en considération les caractères 'externes' de cet ouvrage, il a toutes les qualités requises pour être défini comme un manuscrit philosophique clandestin. Composé entre 1686 et 1703, il a une circulation manuscrite qui, sans être comparable à celle des *best-sellers* de son temps, est assez ample ; comme il arrive souvent aux traités philosophiques clandestins, il a été l'objet d'une réécriture qui en change non seulement profondément l'aspect, mais qui en modifie même certaines thèses ; il a été enfin imprimé en 1769, avec la fausse attribution à Malebranche, par Marc-Michel Rey (mais il nous faudra revenir sur la paternité de cette impression) et cette édition a été contrefaite en France. Un parcours classique, donc.

L'examen des recueils dont fait partie le *Traité de l'infini créé* nous permet de relever d'autres éléments utiles. Il circule :

— famille α : avec les *Difficultés sur la religion* de Robert Challe, la *Dissertation historique et critique sur le prophète Élie et sur le patriarche Enoch*, de Nicolas-Antoine Boulanger ; *l'Essai de quelques idées sur Dieu* (Mazarine 1197) ; avec deux ouvrages de Radicati de Passeran (BnF n. a. fr. 10907) ; avec une lettre de Descartes sur l'Eucharistie (Munich Gall. 788) ;

— famille x : avec les *Explications sur le mystère de l'Eucharistie* (Mazarine 3562), accompagnées souvent par la *Lettre tirée du Mercure de juillet 1729* (Mazarine 1165), et parfois de la *Démonstration de la possibilité de l'existence réelle de Notre Seigneur Jesus Christ* attribuée à Varignon (Châlons-sur-Marne Garinet 391) ou d'autres petites pièces (BnF Bréquigny 62) ; avec les *Explications sur le mystère de l'Eucharistie*, la *Démonstration de la possibilité de l'existence réelle de Nôtre Seigneur Jesus Christ*, le *Ciel ouvert à tous les hommes* de Pierre Cuppé, la *Béatitude des Chrétiens*

revue, les interventions de Robert Darnton, Lise Andries, Frédéric Barbier et Geneviève Artigas-Menant dans le numéro V, 1996, de Sabine Juriatic, Françoise Weil et François Moureau dans le numéro VI, 1997, de François Moureau dans le numéro XI, 2002.

ou le *Fleo de la foy*, la *Censura Orationis dominicalis* et la *Censura Symboli apostolorum* (Institut 567).

Parmi les ouvrages qui sont recueillis avec l'*Infini créé*, nous trouvons donc des 'classiques' de la littérature clandestine. Cette constatation est d'ailleurs confirmée par un autre fait : le Chancelier d'Aguesseau affirme que la copie qu'il avait eue entre les mains le couplait avec l'*Esprit de Spinoza*, l'un des traités clandestins les plus célèbres et les plus radicaux. *Idem* pour l'exemplaire en possession de Gluc de Saint-Port, comme nous l'atteste le catalogue de vente de ses livres⁸².

On peut se demander si les réactions des contemporains nous permettent d'avancer davantage. Leurs avis sont partagés : les premiers lecteurs dont nous avons connaissance, grâce aux *Nouvelles littéraires* de Du Sauzet de 1715, ne semblent pas spécialement scandalisés par cet écrit : ses thèses sont présentées à une assemblée de savants de Lyon par un jésuite et elles semblent susciter une seule objection visant l'assimilation de la conservation et de la création continue ; au contraire, l'un des auditeurs présents apporte d'autres arguments en faveur de la possibilité de l'éternité du monde⁸³. D'Alembert en parle dans son éloge de Terrasson et le présente comme un ouvrage apologétique ; le *Journal Encyclopédique*, qui fait le compte rendu de l'imprimé de 1769, ne met pas en doute l'attribution à Malebranche et en loue les spéculations hardies mais théologiquement irréprochables⁸⁴. La présentation qu'en donne Bréquigny en commentant les longs extraits qu'il publie sur la *Bibliothèque françoise* de 1746, tout en mentionnant les intentions apologétiques de l'auteur de l'*Infini créé*, souligne également qu'il a pris ses précautions pour se mettre « à l'abri de la mauvaise humeur de ceux qui ne pensent pas comme lui » : précautions d'autant plus nécessaires que tout fait penser que ce traité était destiné à l'impression⁸⁵. Mais les réactions les plus vives sont celles de d'Aguesseau, qui croit le traité destiné soit à ridiculiser Descartes et

⁸² *Catalogue des livres de Monsieur Gluc de Saint Port*, op. cit., p. 169, n. 1833.

⁸³ *Nouvelles littéraires*, t. II, op. cit., p. 82 ; *Nouvelles littéraires*, t. III, op. cit., pp. 9-10, 120-123.

⁸⁴ J. Le Rond D'Alembert, *Eloge de Jean Terrasson*, op. cit., pp. 161-180 ; *Journal Encyclopédique*, op. cit., t. I, Partie I, pp. 147-148 ; *ibid.*, t. II, Partie II, pp. 180-194.

⁸⁵ *Bibliothèque Françoise, ou Histoire Litteraire de la France*, t. XLII, Seconde Partie, Amsterdam, chez Henri du Sauzet, 1746, pp. 293-294.

Malebranche, soit à mettre en place une introduction au spinozisme, et de l'auteur du compte rendu paru dans la *Suite de la clef* (1772), qui approuve ceux qui ont censuré cet ouvrage et essaie de démontrer qu'il ne peut être de Malebranche⁸⁶.

Ceux qui ont lu et diffusé le *Traité de l'infini créé*, sous sa forme manuscrite ou imprimée, réagissent donc à ses thèses de manière très différente. Essayons donc d'en résumer le contenu et de l'analyser, en situant les opinions soutenues dans cet ouvrage dans le contexte des débats de l'époque. Dès les premières lignes du *Traité*, l'auteur affirme que la matière n'est que l'étendue et qu'elle est infinie : il s'appuie explicitement sur Descartes, pour ensuite le critiquer parce qu'il n'a parlé que d'indéfini à propos de l'étendue. Mais les pages suivantes nous montrent que l'infinité est une qualité qu'on peut attribuer aussi aux esprits, au nombre et à la durée : tout cela revient à dire que tout ce qui est dans la nature est infini en nombre, les corps aussi bien que les esprits, et que l'univers est éternel, comme il sera démontré dans la dernière Partie du *Traité*.

Il suit de ces prémisses que les mondes sont infinis : cette infinité concerne les planètes et les systèmes solaires, mais elle se déploie également dans le temps, car chaque tourbillon se forme et se dissout au bout d'une certaine durée, pour en former un autre, et ainsi de suite. Et ces mondes sont tous habités. Ce dernier point s'accompagne de la résolution de deux objections de nature théologique, concernant l'Incarnation du Verbe et la destinée des âmes après la destruction de leur planète.

Le rapport entre Dieu et sa créature, infinie et éternelle, semble enfin être caractérisé par le nécessitarisme : cet univers infini et éternel est certes à la plus grande gloire du Créateur, mais il demeure que Dieu ne saurait agir différemment de ce qu'il a fait.

§ 5. *L'infinité du monde*

Au début du XVIII^e siècle, la question de l'infinité du monde a désormais une longue histoire. Présente pendant l'Antiquité sous deux formes différentes (les mondes infinis dispersés dans un espace infini des atomistes et le monde fini entouré par un espace infini des stoïciens), elle resurgit au XVI^e siècle sous sa forme stoïcienne d'abord chez deux auteurs qui, cependant, la situent dans un contexte

⁸⁶ H.-F. d'Aguesseau, *Œuvres*, t. XII, op. cit., pp. 162-164 ; *Suite de la Clef*, op. cit., pp. 430-434.

très marqué par le platonisme. Les détails varient, mais dans le *Zodiacus vitae* de Marcello Palingenio Stellato, aussi bien que dans la *Nova de universis philosophia* de Francesco Patrizi, le cosmos matériel au sens propre est entouré par une lumière incorporelle qui, elle, s'étend à l'infini⁸⁷.

Ce n'est que chez Giordano Bruno que l'alliance entre la leçon des atomistes antiques, de Nicolas de Cuse et de Copernic produit la théorie moderne de l'univers infini. Dans ses ouvrages, Bruno décrit l'image d'un monde où chaque étoile est un soleil entouré de planètes et chaque planète est un monde habité, tout comme notre Terre. L'univers est donc uniforme, comme le soutenaient les atomistes, mais les systèmes ne sont plus indépendants les uns des autres, séparés par les *intermundia* ; au contraire, ils sont gouvernés par les mêmes lois physiques et ils se ressemblent tous, étant formés des mêmes éléments. La cosmologie de Bruno s'oppose radicalement à celle d'Aristote, et pas seulement à cause de son adhésion aux théories de Copernic : l'univers de Bruno n'a plus de centre ; il n'est pas divisé entre le monde sublunaire, siège de l'imperfection et de la corruption, et le monde éthéré, parfait et incorruptible ; le ciel n'est pas formé par différentes sphères ; les lieux naturels n'existent plus et avec eux a disparu aussi la théorie aristotélicienne des mouvements naturels et

⁸⁷ M. Palingenio Stellato, *Le Zodiaque de la vie (Zodiacus vitae)*. XII Livres, éd. J. Chomarat, Genève, Droz, 1996, p. 241, vv. 120-25 ; pp. 475-77, vv. 25-32 e 53-55 ; p. 477, vv. 71-74. Pour les rapports entre Palingène et Giordano Bruno, voir A. Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, Paris, Gallimard, 1996, (première édition : Baltimore, 1957), pp. 37-43 ; A. Ingegno, *Cosmologia e filosofia nel pensiero di Giordano Bruno*, Florence, La Nuova Italia, 1978, pp. 223-36 ; M. A. Granada, « Bruno, Digges e Palingenio : omogeneità ed eterogeneità nella concezione dell'universo finito », *Rivista di storia della filosofia*, XLVII, 1992, 1, pp. 47-53 ; *idem*, « Palingenio, Patrizi, Bruno, Mersenne: el enfrentamiento entre el principio de plenitud y la distinción *potentia absoluta / potentia ordinata Dei* a propósito de la necesidad e la infinitud del universo », dans G. Canziani, M. A. Granada et Y.-C. Zarka (éd.), *Potentia Dei. L'onnipotenza nel pensiero dei secoli XVI e XVII*, Milan, FrancoAngeli, 2000, pp. 105-134 ; F. Bacchelli, « Palingenio e Bruno », *Physis. Rivista internazionale di storia della filosofia*, XXXVIII, 2001, pp. 211-221. Voir par ailleurs F. Patrizi da Cherso, *Nova de Universis Philosophia. Materiali per un'edizione emendata*, éd. A. L. Puliafito Bleuel, Florence, Olschki, 1993 ; F. Patrizi, *Nova de Universis Philosophia*, Ferrariae, apud Benedictum Mammarellum, 1591, *Pancosmia*, pp. 74r et 82v-84r, *Panarchia* pp. 20v e 22v. Cesare Vasoli a analysé l'infini chez Patrizi : « Francesco Patrizi sull'infinità dell'universo », dans M. Ciliberto et C. Vasoli (éd.), *Filosofia e cultura. Per Eugenio Garin*, Rome, Editori Riuniti, 1991, t. I, pp. 277-308.

violents ; le nombre et la description des éléments a changé aussi bien que les lois du mouvement des corps et des astres⁸⁸.

Pour démontrer l'infini de l'univers, Bruno utilise différentes sortes de preuves⁸⁹. Tout d'abord, dans les dialogues *De l'infini, universo et mondi*, il présente sa version de l'argument d'Archytas : un des interlocuteurs se demande ce qui se passerait si, une fois arrivé au bout du monde, un homme étendait sa main. Il s'approprie aussi une thèse d'origine lucrétienne, pour réfuter l'hypothèse chrétienne et stoïcienne d'un monde entouré d'une substance incorporelle : un corps ne saurait être limité que par un autre corps ; à quoi s'ajoute que le rôle de contenant du monde ne convient pas à la nature divine. Suivant encore une fois Lucrèce, Bruno exploite ensuite le principe d'uniformité de l'espace : nos sens nous assurent que notre monde occupe une partie de cet espace infini ; la raison, par analogie, nous convainc qu'il peut en aller de même dans les autres parties de l'espace, qui ne diffèrent en rien de l'espace occupé par notre monde. Comme les réfutations de ses contemporains l'attestent, il y a, parmi

⁸⁸ A. Del Prete, *Bruno, l'infini et les mondes*, Paris, Puf, 1999.

⁸⁹ Sur l'univers infini chez Bruno voir A. Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, op. cit., pp. 61-79 ; A. O. Lovejoy, *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*, Cambridge (Ma.) – London, Harvard University Press, 1964 (première édition : Cambridge (Ma.), 1936), pp. 116-121 ; S. J. Dick, *La Pluralité des mondes*, Arles, Actes Sud, 1989 (première édition : Cambridge, 1982), pp. 100-106 ; M. Ciliberto, *Giordano Bruno*, Rome-Bari, Laterza, 1990, J. Seidengart, « La cosmologie infinitiste de Giordano Bruno », dans F. Monnoyeur (éd.), *Infini des mathématiciens, infini des philosophes*, Paris, Belin, 1992, pp. 59-82 ; M. A. Granada, « Bruno, Digges e Palingenio », op. cit., pp. 47-53 ; *idem*, « L'infini de l'univers et la conception du système solaire chez Giordano Bruno », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, LXXXII, 1998, pp. 243-275 ; A. Del Prete, *Universo infinito e pluralità dei mondi. Teorie cosmologiche in età moderna*, Naples, La Città del Sole, 1998, pp. 68-95 ; M. A. Granada, « Palingenio, Patrizi, Bruno, Mersenne », op. cit., pp. 116-124 ; *idem*, *El umbral de la modernidad. Estudios sobre la filosofía, religión y ciencia entre Petrarca y Descartes*, Barcelona, Herder, 2000, pp. 349-356 ; J. Seidengart, « L'infinitisation de l'univers et les propriétés de l'espace cosmique chez Giordano Bruno », *Physis. Rivista internazionale di storia della filosofia*, XXXVIII, 2001, pp. 149-169 ; M. A. Granada, *Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, Barcelona, Herder, 2002, pp. 65-92 ; *idem*, « *Blasphemia vero est facere Deum lium a Deo*. La polemica di Bruno con l'aristotelismo a proposito della potenza di Dio », dans E. Canone (éd.), *Lecture bruniane I-II del Lessico Intellettuale Europeo. 1996-1997*, Pise-Rome, Istituti editoriali poligrafici internazionali, 2002, pp. 151-188 ; A. Del Prete, « *L'attiva potenza dell'efficiente* et l'univers infini. Giordano Bruno à propos de l'oisiveté de Dieu », dans T. Dagron et H. Védrine (éd.), *Mondes, formes et société selon Giordano Bruno*, Paris, Vrin, 2003, pp. 113-130.

les arguments utilisés par Bruno dans sa démonstration de l'infinité de l'univers, plus inacceptable encore que les rappels à la cosmologie atomiste que l'on vient d'énumérer. Bruno, en effet, appuie sa démonstration sur l'identité en Dieu de la liberté, de la volonté et de la nécessité : au nom de l'immutabilité de l'efficient infini, il refuse ce qui est au fondement de la doctrine chrétienne de la création, à savoir la distinction entre l'entendement de Dieu (qui contemple un nombre infini de possibles), et sa volonté (qui décide d'en réaliser une partie seulement). Il arrive à une conclusion — l'identité de la liberté et de la nécessité — proche de ce que sera la position spinoziste. La puissance, la volonté et la bonté ne font qu'un ; si Dieu crée tout ce qu'il peut faire, l'univers ne saurait être fini⁹⁰.

Cette opinion comporte plusieurs conséquences irrecevables pour l'orthodoxie chrétienne : le rapport entre Dieu et l'univers devient un rapport nécessaire, où aucune place n'est laissée au libre choix entre différentes possibilités. Et l'univers devient en fait la véritable représentation de l'infinité divine, rendant inutile le rôle de médiateur entre le fini et l'infini joué par le Christ⁹¹. La critique des dogmes de l'Incarnation et de la Trinité, qui s'annonce dans les écrits consacrés à l'exposition de la cosmologie, mais qui est plus manifeste encore dans le *Spaccio de la bestia trionfante*, attirera bien évidemment l'attention des Inquisiteurs, comme il résulte des actes du procès : Bruno sera interrogé à plusieurs reprises sur ce sujet⁹². Ses déclarations nous apprennent que l'origine philosophique de l'anti-

⁹⁰ G. Bruno, *De l'infini, de l'univers et des mondes*, texte établi par G. Aquilecchia, introduction de M. A. Granada, notes de J. Seidengart, traduction de J.-P. Cavaillé, Paris, Les Belles Lettres, 1995, pp. 57-91.

⁹¹ G. Bruno, *De la cause, principe et un*, texte établi par G. Aquilecchia, introduction de M. Ciliberto, notes de G. Aquilecchia, traduction de L. Hersant, Paris, Les Belles Lettres, 1996, p. 207 ; *idem*, *De immenso*, dans *Opera latine conscripta*, éd. F. Fiorentino, Naples, Morano, 1879, t. I-1, pp. 205, 308 ; t. I-2, p. 291.

⁹² *Documents I Le procès*, Introduction et texte de L. Firpo, traduction et notes de A.-Ph. Segonds, Paris, Les Belles Lettres, 2000, pp. 64-67 ; voir également les pp. 302-305, 387-391. Sur ces pages, voir J. Seidengart, « L'infinisme brunien devant l'Inquisition », dans M. A. Granada (éd.), *Cosmología, teología y religión en la obra y en le proceso de Giordano Bruno*, Barcelona, Publicacion de la Universitat de Barcelona, 2001, pp. 21-38. Les écrits cosmologiques de Bruno témoignent de sa polémique avec le christianisme : aux références de la note précédente on peut ajouter G. Bruno, *Le Souper des cendres*, texte établi par G. Aquilecchia, introduction de A. Ophir, notes de G. Aquilecchia, traduction de Y. Hersant, Paris, Les Belles Lettres, 1994, pp. 45-51 ; *idem*, *De l'infini, univers et mondes*, op. cit., pp. 41-45.

trinitarisme de Bruno réside dans son refus de séparer Dieu et la nature : Dieu n'est pas identique au monde, mais il s'exprime dans l'univers de manière totale. L'univers, et non le Christ, est le véritable fils unique de Dieu et son véritable simulacre, le seul digne de son infinie puissance : le Christ, mi-homme, mi-Dieu, est un monstre analogue au personnage mythologique de Chiron⁹³. La cosmologie de Bruno s'appuie tout entière sur ces présupposés : en utilisant savamment les thèses des néoplatoniciens, de Nicolas de Cuse et d'Averroès, Bruno élimine tout trait personnel de la divinité. En identifiant Dieu à l'Un, il efface toute différence entre ses attributs. L'infinité a partie liée au monisme : la capacité active de faire, produire et créer est la même chose que la capacité passive d'être fait, produit et créé⁹⁴.

Fondée sur une conception du divin nécessitariste et anti-trinitaire, marquée par la condamnation au bûcher de son auteur, la cosmologie infinitiste de Bruno s'attirera les critiques de ses contemporains qui, cependant, se montreront séduits par la possibilité de voir dans les étoiles fixes des soleils entourés de planètes⁹⁵. Pendant le XVII^e siècle se diffusera donc une image du monde qui refuse l'infinité de l'univers brunien, mais s'empare de son

⁹³ Le lien étroit entre l'infinitisme de Bruno et sa critique à la religion chrétienne a été souligné par A. Ingegno, *Cosmologia e filosofia*, op. cit. ; *idem*, *La regia pazzia. Bruno lettore di Calvino*, Urbino, 1987, pp. 97-112 ; M. Ciliberto, *La Ruota del tempo*, Rome, Editori Riuniti, 1986, pp. 129-140 ; M. A. Granada, *Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, op. cit., pp. 146-163.

⁹⁴ G. Bruno, *De la cause*, op. cit., pp. 25-31 et 271-283 ; *idem*, *De l'infini*, op. cit., pp. 17-19 et 83-91.

⁹⁵ Sur la diffusion des idées cosmologiques de Bruno et les polémiques qu'elle a déclenchées, voir S. Ricci, *La Fortuna del pensiero di Giordano Bruno (1600-1750)*, Florence, Le Lettere, 1990, pp. 86-96 et 117 ; A. Del Prete, « L'Univers infini : les interventions de Marin Mersenne et de Charles Sorel », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 1995, 2, pp. 145-64 ; S. Ricci, « La Fortuna di Giordano Bruno in Francia al tempo di Descartes », *Giornale critico della filosofia italiana*, LXXV, 1996, pp. 20-51 ; A. Del Prete, *Universo infinito e pluralità dei mondi*, op. cit., pp. 139-161 ; M. A. Granada, « Palingenio, Patrizi, Bruno, Mersenne », op. cit., pp. 128-134 ; A. Del Prete, « Réfuter et traduire : Marin Mersenne et la cosmologie de Giordano Bruno », dans A. Mothu (éd.), *Révolution scientifique et libertinage*, Brepols, Turnhout, 2000, pp. 49-83 ; J. Seidengart, « Mersenne lecteur et critique de l'infinitisme de Bruno », dans T. Dagron et H. Védrine (éd.), *Mondes, formes et société selon Giordano Bruno*, op. cit., pp. 153-165 ; J.-C. Margolin, « Marin Mersenne, lecteur hypercritique de Giordano Bruno », dans F. Meroi et M. Ciliberto (éd.), *La Mente di Giordano Bruno*, Florence, Olschki, 2004, pp. 431-462.

uniformité, comme l'illustrent les hypothèses de Galilée, de Gassendi et de Descartes. Le monde immense et peuplé d'innombrables systèmes solaires que ces philosophes décrivent a de nombreux avantages. Tout d'abord, il se présente comme l'inévitable conséquence de la révolution copernicienne et des acquis de l'astronomie. Il permet ensuite de ne pas violer une double interdiction : celle qui depuis Aristote taxait de contradictoire la notion d'infini actuel en grandeur⁹⁶ ; celle qui depuis la condamnation en 1277 de thèses aristotéliennes par l'évêque de Paris Étienne Tempier interdisait de rapporter la puissance de Dieu à la grandeur (fini ou infinie) de ses ouvrages⁹⁷. Dieu doit donc pouvoir créer quelque chose de différent de ce qu'il a effectivement créé et ne doit pas épuiser sa puissance en créant un univers infini. Un monde immense et, ajoutons-nous, habité par une grande quantité de créatures, permettait enfin de louer davantage la sagesse et la toute-puissance de Dieu.

Comme le rappelle de manière polémique le *Traité de l'infini créé*, Descartes est l'inventeur du terme d'*indéfini*. Cette notion, mise à l'œuvre dans les *Premières réponses* d'abord, puis dans les *Principes*⁹⁸, vise, à la fois, à exclure comme contradictoire la notion d'une étendue finie et à éviter d'attribuer l'infinité à d'autres êtres que Dieu, ce qui ne serait pas seulement impie, mais mettrait également en question la démonstration de l'existence de Dieu par l'idée de la divinité qui est en nous, dans la *Troisième Méditation*⁹⁹. Loin de l'accepter sans réserve, les contemporains ont souvent taxé l'indéfini d'ambiguïté, comme le montrent les objections avancées par Henry More¹⁰⁰. Certes, des partisans de Descartes comme Jacques Rohault reprennent sans la modifier cette notion et, aux Pays Bas, Johannes Clauberg et Christophorus Wittich défendent cette invention de

⁹⁶ Arist., *Phys.*, III, 5, 204 a 16-206 a 8.

⁹⁷ *La Condamnation parisienne de 1277*, éd. D. Piché, avec la collaboration de C. Lafleur, Paris, Vrin, 1999, art. 26 (29), p. 87 ; art. 29 (26), p. 89 ; art. 34 (27) p. 91.

⁹⁸ R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, dans *Œuvres de Descartes*, éditées par A. Adam, P. Tannery, J. Beaudé, P. Costabel, A. Gabbey et B. Rochot, 11 tomes, Paris, Vrin, 1996, t. VII, p. 113 (dorénavant : AT VII 113) ; R. Descartes, *Principia*, AT VIII-1 14-15, 52 ; voir également *Descartes à Chanut*, 6 juin 1647, AT V 51-52.

⁹⁹ AT VII 45-47.

¹⁰⁰ *Morus à Descartes*, 11 décembre 1648, AT V 242 ; *Morus à Descartes*, 5 mars 1649, AT V 304-309.

Descartes contre les attaques de ses détracteurs¹⁰¹. Toutefois, ils présentent une distinction entre infini en étendue et infini en perfection qui, tout en étant très probablement élaborée à partir des *Premières réponses*, modifie sensiblement les termes de la question, puisqu'elle permet d'attribuer une forme d'infinité à l'étendue¹⁰². Chez Regis enfin, l'embarras envers cette partie de la philosophie cartésienne est palpable : il parle tour à tour d'une étendue immense ou infinie, pour finalement affirmer, dans sa *Réponse* à la *Censura philosophiae cartesianae* de Pierre-Daniel Huet, que seuls des objets particuliers dont nous ignorons les dimensions peuvent être qualifiés d'indéfinis, alors que l'univers en général « est véritablement infini, c'est à dire tel qu'on ne peut concevoir rien de plus grand, ni de plus étendu »¹⁰³. Tel serait le véritable sens des paragraphes 26 et 27 de la *Première Partie* des *Principes* de Descartes, selon Regis.

Qu'en est-il de l'indéfini chez les grands post-cartésiens ? Là non plus nous ne trouvons pas d'enthousiasme pour cette notion. Le choix le plus net et univoque est celui de Spinoza : en faisant de l'étendue un attribut de Dieu, il lui assigne à la fois l'infinité et l'éternité. Le long scholie de la Proposition XV de la *Première Partie* de l'*Éthique* se charge de réfuter les paradoxes logico-mathématiques liés à l'infinité de la substance corporelle. Spinoza affirme ensuite que cette substance ne nous apparaît comme infinie, unique et indivisible que si nous la concevons par l'entendement. C'est à l'imagination seulement qu'elle semble finie, divisible et composée de différentes

¹⁰¹ J. Clauberg, *Defensio Cartesiana* [...], Amstelodami, apud L. Elzevirium, 1652, pp. 473-75 ; *idem*, *Differentia Inter Cartesianam Et aliam in Scholis usitatam Philosophiam* [...], s. l., apud R. Kylckern, 1680, pp. 22-24 ; Ch. Wittich, *Consensus Veritatis* [...], Neomagi, apud A. Wyngaerden, 1659, p. 166-167.

¹⁰² J. Rohault, *Traité de Physique par J. Rohault. Tome premier. Seconde Edition*, Paris, Vve de C. Savreux et G. Desprez, 1672, p. 49 ; J. Clauberg, *Defensio Cartesiana*, op. cit., p. 474, mais voir aussi pp. 511-112 ; Ch. Wittich, *Consensus Veritatis*, op. cit., pp. 159-60 ; *idem*, *Theologia Pacifica* [...], Lugduni Batavorum, ex officina A. Doude, 1671, pp. 60, 65 e 72 ; *idem*, *Theologia Pacifica Defensa* [...], Amsteledami, apud J. Wolters, 1689, p. 142.

¹⁰³ P.-S. Regis, *Reponse au livre qui a pour titre P. Danielis Huetii, [...] Censura Philosophiae Cartesianae*, Paris, chez J. Cusson, 1691, pp. 277-279. Voir également *idem*, *Système de philosophie [...] Tome premier*, Lyon, chez Anisson, Posuel et Rigaud, 1691, p. 283 ; *idem*, *Reponse aux reflexions critiques de M. Du Hamel* [...], Paris, chez Jean Cusson, 1692, p. 42 ; *idem*, *Seconde replique de Mr. Regis à la Reponse du R. P. Malebranche* [...], Paris, chez Jean Cusson, 1694, p. 23.

parties¹⁰⁴. Ces pages reprennent souvent mot par mot des passages d'une célèbre lettre de Spinoza à Lodewijk Meyer, datée du 20 avril 1663¹⁰⁵ : dès cette année au moins, donc, Spinoza a élaboré sa notion de substance corporelle infinie, en la défendant contre les objections traditionnelles à l'infinité en acte de la matière et contre les réfutations des théologiens.

Comme nous le verrons plus en détail par la suite, rien ne nous permet de conclure à une connaissance directe de l'œuvre de Spinoza par l'auteur du *Traité de l'infini créé*, qui ne semble pas non plus faire écho aux nombreuses présentations de la pensée du philosophe hollandais disponibles à l'époque. Si l'on s'en tient aux références explicites des premières pages de cet ouvrage, tout ce que nous pouvons affirmer est que l'auteur apprécie les efforts de Descartes pour abattre les bornes de l'univers traditionnel, sans les juger pour autant suffisants, et qu'il polémique avec les aristotéliens et les thomistes à propos de leur conception de la toute-puissance divine. À bien les lire, toutefois, ces pages se révèlent plus complexes. Suivons de près les arguments de l'auteur. À son avis, pour prouver l'infinité de l'univers, nous pouvons partir « et de la grandeur du Créateur, et de la nature de la chose créée ». Ce double point de départ évoque la démarche de Bruno qui, dans le *De l'infinito, universo et mundi*, se plaçait d'abord du point de vue de « la puissance passive de l'univers », avant de considérer « l'active puissance de l'efficient »¹⁰⁶. Mais le référent du *Traité de l'infini créé* est incontestablement Descartes et la tradition de pensée qu'il a ouverte. Son auteur fait allusion d'abord aux pages célèbres des *Principes* où Descartes avait invité ses lecteurs à ne pas limiter la toute-puissance de Dieu en imposant à ses ouvrages des bornes qui ne sont attestées ni par la Révélation, ni par la raison et que seul notre orgueil imagine¹⁰⁷. Notre traité, cependant, ne s'en tient pas à des considérations négatives : il affirme que l'infinie sagesse et la toute-puissance de Dieu ne sauraient agir qu'en produisant un univers infini. Que la sagesse de Dieu demande un monde infini est une opinion qui semble tellement évidente qu'elle n'est même pas accompagnée d'une preuve. En

¹⁰⁴ B. Spinoza, *Ethica more geometrico demonstrata*, dans *Opera*, éd. C. Gebhardt, Heidelberg, Carl Winters, 1972 [première impression : 1822], t. II, pp. 57-66.

¹⁰⁵ B. Spinoza, *Opera*, op. cit., t. IV, pp. 53 et 55-61.

¹⁰⁶ G. Bruno, *De l'infini, de l'univers et des mondes*, op. cit., p. 16.

¹⁰⁷ AT VIII-1 80-81.

revanche, il est nécessaire de répondre à tous ceux qui, suivant la tradition aristotélicienne, affirmaient que l'impossibilité de produire un infini en acte n'était pas une atteinte à la toute-puissance de Dieu, car cette impossibilité ne dépendait pas de Dieu lui-même, mais était imposée par les lois de la logique et revenait donc à ne pas pouvoir produire quelque chose d'intrinsèquement contradictoire. Suivant ces auteurs, Dieu pourrait d'ailleurs exercer sa puissance en agrandissant le monde qu'il a créé : c'est parce que l'univers est fini et qu'il n'épuise pas la toute puissance divine, que Dieu garde la possibilité de créer autre chose que ce qu'il a choisi de créer. Or, cette capacité de produire un infini en puissance ne satisfait pas l'auteur de l'*Infini créé*, qui conclut cette section de sa démonstration en soutenant que la toute puissance de Dieu « consiste à faire tout d'un coup un ouvrage auquel on ne puisse rien ajouter ».

La deuxième preuve de l'infinité du monde s'appuie sur une autre notion clé de la philosophie cartésienne, à savoir la véracité de Dieu. Il suffirait ainsi d'examiner l'idée de la matière pour conclure à son infinité. Les pages qui suivent réécrivent le paragraphe 21 de la *Seconde Partie des Principes* de Descartes sous une forme qui n'est pas sans rappeler Lucrèce et la tradition atomiste¹⁰⁸. L'incapacité de notre imagination à fixer une borne au monde sans concevoir immédiatement une étendue au-delà d'elle devient, en effet, l'impossibilité qu'un corps soit limité par quelque chose qui ne soit pas un corps. La polémique contre les espaces imaginaires est également issue directement de Descartes. Ce qui dépasse explicitement Descartes est le choix de définir l'univers comme infini, et non pas indéfini. Peut-on trouver la source inspiratrice de cette opinion, à la fois proche du philosophe français et en conflit avec ses acquis ?

Sans supposer une connaissance directe ou indirecte de Spinoza, dont nous n'avons aucun indice, il suffit de rappeler que déjà Malebranche avait sensiblement modifié la notion d'indéfini. Alors que Descartes refusait d'appeler infini ce dont nous ne trouvons pas les bornes, demandant une raison positive pour affirmer l'absence de limites autre que l'incapacité de les repérer¹⁰⁹, Malebranche affirme explicitement, contre Regis, que

¹⁰⁸ Lucrèce, *De natura rerum*, L. I, 968-983 et 998-1001.

¹⁰⁹ AT VIII-1 15.

Ce que nous savons certainement n'avoir point de bornes est certainement infini. Or l'idée de l'étendue est telle que nous sommes certains que nous ne l'épuiserons jamais ou que nous n'en trouverons jamais le bout, quelque mouvement que nous donnions pour cela à notre esprit. Nous sommes donc certains que cette idée est infinie¹¹⁰.

Dans les *Éclaircissements de la Recherche de la vérité*, ainsi que dans les *Méditations chrétiennes*, les *Conversations chrétiennes* et les *Entretiens sur la métaphysique*, Malebranche revient sans cesse sur cette opinion : l'idée que nous avons de l'étendue la montre inépuisable et donc infinie¹¹¹. Il en arrive même à attribuer à l'idée de l'étendue les conditions que Descartes ne réservait qu'à Dieu : elle est infinie non pas parce que nous ne sommes pas en mesure d'en trouver les bornes (état de fait qui pourrait dépendre d'une faiblesse de l'esprit humain), mais parce que nous voyons « clairement qu'elle n'en a point »¹¹². À la fin de sa vie, Malebranche devra répondre encore une fois à l'accusation de spinozisme lancée par son correspondant Dortous de Mairan¹¹³ ; il s'en défendra en soulignant la différence entre la substance corporelle infinie du philosophe hollandais et l'étendue intelligible. Car seule celle-ci est « éternelle, immense et nécessaire », alors que l'étendue créée, la matière proprement dite, ne l'est pas¹¹⁴ ; et cette étendue intelligible, tout en étant la « substance de Dieu en tant que représentative des corps », ne doit pas être identifiée à l'immensité de Dieu, à « sa substance même répandue partout, et partout entière, remplissant tous les lieux sans extension locale »¹¹⁵.

¹¹⁰ N. Malebranche, *Réponse à M. Regis*, dans *Œuvres complètes*, t. XVII-1, éd. P. Costabel, A. Cuvillier, A. Robinet, Paris, Vrin, 1960, pp. 283-284.

¹¹¹ N. Malebranche, *La Recherche de la vérité* dans *Œuvres complètes*, t. III, éd. G. Rodis-Lewis, Paris, Vrin, 1964, p. 130 ; *idem*, *Conversations chrétiennes*, dans *Œuvres complètes*, t. IV, éd. A. Robinet, Paris, Vrin, 1959, pp. 73-74 ; *idem*, *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, dans *Œuvres complètes*, t. X, éd. H. Gouhier et A. Robinet, Paris, Vrin, 1967, p. 16 et *idem*, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, dans *Œuvres complètes*, t. XII-XIII, éd. A. Robinet, Paris, Vrin, 1965, p. 42.

¹¹² N. Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique*, op. cit., p. 44.

¹¹³ Malebranche à Dortous de Mairan, 29 septembre 1713 et 12 juin 1714, dans *Œuvres complètes*, t. XIX, éd. A. Robinet, Paris, Vrin, 1961, pp. 855 et 882-883.

¹¹⁴ N. Malebranche, *Méditations chrétiennes*, op. cit., pp. 99-100.

¹¹⁵ N. Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique*, op. cit., p. 184. Mais voir aussi, outre les pages suivantes de cet *Entretien*, les polémiques avec Arnauld, un des premiers à avoir remarqué la ressemblance entre la pensée de Malebranche et celle de Spinoza à ce sujet : *Trois lettres touchant la défense de M. Arnauld*, dans

Pour reprendre les termes de Malebranche, l'auteur de *l'Infini créé*, tout comme Dortous de Mairan et Spinoza, ne distingue pas entre l'idée et son *ideatum*¹¹⁶. En appliquant le principe de Descartes, qui déduit de la véracité de Dieu la correspondance entre nos idées claires et distinctes et les choses extérieures, aux affirmations malebranchiennes, selon lesquelles l'idée de l'étendue la montre infinie et éternelle, ce *Traité* conclut que l'étendue effectivement existante est éternelle et infinie. Malebranche n'aurait jamais accepté cette opinion : selon lui, en tout ce qui dépasse les mathématiques pures, nous ne pouvons déduire ni l'existence des objets de nos idées, ni les propriétés de ces objets¹¹⁷. Il le répète à maintes reprises, notamment concernant l'éternité de la matière : abandonnant Descartes, il croit que, loin d'être éternel et nécessaire, le monde créé ne dispose d'aucune preuve de son existence, si ce n'est par la Révélation. C'est d'ailleurs peut-être pour cette raison que le *Traité de l'infini créé* utilise des passages de Thomas d'Aquin pour prouver la compatibilité entre le christianisme et la doctrine de l'éternité du monde, alors que tout dans l'œuvre de Malebranche allait dans le sens contraire. Sans lier de manière nécessaire l'indépendance à l'éternité, ce dernier avait affirmé, dans le *Traité de la nature et de la grâce*, que la sagesse de Dieu lui avait prescrit de ne pas donner l'éternité au monde¹¹⁸.

Pour résumer les étapes de notre analyse, l'auteur de *l'Infini créé* développe une démonstration de l'infinité de l'étendue qui part de l'équivalence cartésienne entre l'idée et son objet, au nom de la véracité de Dieu. Descartes, explicitement réfuté, n'attribuait pas l'infinité à l'étendue, ni non plus l'éternité : dans une lettre à Chanut, il refusait explicitement d'appliquer au temps l'inférence entre l'existence possible et l'existence actuelle qu'il avait utilisée à propos de l'étendue¹¹⁹. Pour trouver un philosophe qui qualifiait l'étendue d'infinie et éternelle, il suffisait cependant à l'auteur de *l'Infini créé* de lire Malebranche et de ne pas retenir la distinction entre l'étendue intelligible et la matière réellement existante. Quelle preuve avons-

Œuvres complètes, t. VI-VII, éd. A. Robinet, Paris, Vrin, 1966, pp. 228-235 et 242-244.

¹¹⁶ N. Malebranche, *Malebranche à Dortous de Mairan*, 6 septembre 1714, dans *Œuvres complètes*, t. XIX, op. cit., p. 910.

¹¹⁷ *Ibid.*, pp. 910-911.

¹¹⁸ N. Malebranche, *Traité de la nature et de la grâce*, dans *Œuvres complètes*, t. V, éd. G. Dreyfus, Paris, Vrin, 1958, p. 19.

¹¹⁹ *Descartes à Chanut*, 6 juin 1647, AT V 52-53.

nous de cette lecture et de cette ‘trahison’ de la pensée de Malebranche ? Tout d’abord, il faut considérer que Malebranche, comme nous le verrons, est très vraisemblablement à l’origine d’autres théories du *Traité de l’infini créé*. Ensuite, le fait que plusieurs lecteurs contemporains, bien avant la parution de l’imprimé pseudonyme en 1769, soulignent les ressemblances qui à plusieurs égards semblent lier ces deux auteurs. Rappelons la réaction de d’Aguesseau : il avance l’hypothèse que l’*Infini créé* vise à ridiculiser Descartes et Malebranche en poussant leurs systèmes à leurs conséquences ultimes et impies. En outre, Malebranche est le seul post-cartésien, si l’on exclue Spinoza, à accepter l’hypothèse d’une étendue (intelligible) infinie et éternelle, alors que les autres — y compris Geulincx, qui attribue l’infinité à la matière¹²⁰ —, refusent résolument de la considérer comme éternelle et nécessaire. Enfin, notre traité utilise une sorte de signature malebranchienne, en évoquant la sagesse de Dieu comme l’attribut qui règle l’action de Dieu dans sa création : « La sagesse de Dieu demande donc que le monde soit infini ».

Il faut à présent préciser que les définitions de l’infini sont différentes dans les deux familles de manuscrits. Dans la famille α nous trouvons deux définitions de l’infini qui ne sont pas tout à fait cohérentes. La première se trouve tout au début du *Traité de l’infini créé*, à la fin d’une discussion sur la toute puissance de Dieu : en réfutant les partisans de l’aristotélisme, l’auteur conclut que la puissance divine « consiste à faire tout d’un coup un ouvrage auquel on ne [peut] rien ajouter »¹²¹. L’infinité propre à la matière correspondrait donc ici à l’infini en acte du Stagirite, ce qui est confirmé par ce que l’auteur vient d’affirmer : la matière, l’esprit et la durée seraient « actuellement et positivement » infinis¹²². La réfutation de la toute-puissance divine dans sa version péripatéticienne nous conduit à des conclusions semblables : nous n’avons pas assez de respect pour cet attribut de Dieu si nous bornons son action à la simple possibilité d’augmenter à l’infini les dimensions du monde, car l’infini en puissance, qui implique une action dans le temps, est donc marqué

¹²⁰ A. Geulincx, *Metaphysica vera*, dans *Opera Philosophica*, éd. J. P. N. Land, Hagae Comitum, M. Nijhoff, 1892, t. II, pp. 160-161, et *idem, Disputationes Physicae*, dans *Opera Philosophica*, t. II, op. cit., p. 507.

¹²¹ ***

¹²² *Ibid.*, ***.

par l'imperfection, en rapport avec l'idée d'une action totalement accomplie.

À la fin de la version de la famille α cependant l'univers semble doté d'un autre genre d'infinité. Suivant notre texte, les esprits augmentent en nombre à tout moment et ils semblent avoir un lien presque indissoluble avec leur corps : Dieu doit donc créer à tout moment une quantité de matière correspondant aux esprits créés à cet instant pour leur donner des corps¹²³. Il est donc évident que cette matière infinie qui augmente infiniment à tout moment n'a plus les traits de l'infini en acte, mais ressemble de plus en plus à l'infini en puissance. La nécessité de conserver une correspondance entre la matière et les esprits n'est pas seule à produire ce changement de la notion d'infini, comme le montrent les lignes qui suivent dans la version de la famille α . L'auteur nous explique que, suivant ses principes, nous pouvons sauvegarder à la fois la capacité de Dieu de créer un infini en acte et celle de ne pas épuiser sa toute-puissance, puisque il utilise son pouvoir pour créer à tout moment une quantité infinie de matière.

La famille x , au contraire, en modifiant radicalement le dernier chapitre du traité, élimine cette évolution de la notion d'infini et reste fidèle à la définition donnée dans les premières pages de l'ouvrage. Il ne faut pas en conclure, cependant, que dans cette version il existe une disparité entre les esprits, dont le nombre augmenterait à l'infini à tout instant, et la matière, car cette famille élimine toute référence à la création perpétuelle d'une infinité d'esprits, en même temps qu'elle esquisse une analogie entre l'infini propre à la matière et celui qui caractérise les esprits : la première serait infiniment étendue et divisible, alors que les autres seraient infinis en nombre et individuellement infinis, car tout esprit connaît des êtres généraux, à savoir infinis.

Pouvons-nous repérer des analogies entre le *Traité de l'infini créé* et d'autres ouvrages se rattachant à la littérature philosophique clandestine, au sujet de la matière infinie ? Il nous semble que les différences sont plus nombreuses que les ressemblances. Tout d'abord, notre texte est le seul à s'intéresser presque exclusivement à cette question et aux problèmes philosophiques et théologiques qu'elle comporte, alors que la thèse de l'infinité de la matière n'est évoquée que rapidement dans d'autres traités philosophiques clandestins. En deuxième lieu, ces écrits utilisent d'habitude cette opinion comme un

¹²³ *Ibid.*, ***.

argument en faveur de l'athéisme, alors que le *Traité de l'infini créé* fait profession d'obéissance aux autorités ecclésiastiques et affiche des intentions apologétiques (nous reviendrons sur la sincérité de ces affirmations).

Les autres ouvrages qui s'intéressent au problème de l'univers infini utilisent des présupposés d'origine cartésienne ou malebranchienne afin de mettre en doute le récit scripturaire de la création et attribuent à la matière l'infinité et l'éternité qui sont propres à Dieu. Le rapprochement avec ces textes permet de mieux cerner le problème de la compatibilité des thèses de l'*Infini créé* avec l'orthodoxie catholique.

Ces traités ont en commun deux prémisses : le dualisme cartésien entre l'étendue et l'esprit est porté à ses ultimes conséquences, au point de rendre incompréhensible et finalement impossible tout lien entre la *res cogitans* et la *res extensa* ; Dieu est en outre considéré comme un esprit. Il s'ensuit que tout rapport entre l'esprit et la matière, et notamment entre Dieu et le monde créé, devient contradictoire : on ne saurait alors expliquer la création d'un être matériel par un être spirituel, même tout-puissant. Cette impossibilité vaut dans le cas d'une matière infinie aussi bien que dans le cas d'un monde fini¹²⁴.

Une lecture thématique des traités qui utilisent l'infinité de la matière comme argument contre l'existence de Dieu révèle deux sortes de démonstrations : la première se fonde sur l'application aux rapports entre Dieu et l'univers d'un modèle de causalité normalement réservé au domaine de la physique. Il exige, en effet, une parfaite homogénéité de la cause et de l'effet, afin que l'effet puisse hériter des propriétés de la cause. Toute causalité éminente et exemplaire est donc exclue. Puisque la matière et l'esprit sont deux substances différentes, au point que toute la philosophie post-cartésienne n'admet aucune action réciproque, il faut en conclure, comme le dit le curé Meslier, qu'un Dieu spirituel ne saurait jamais créer de la matière :

Cela [*scilicet* la création] est absolument impossible parce qu'aucune chose ne peut donner ce qu'elle n'a pas, mais aussi parce qu'il faut

¹²⁴ Comment peut-on expliquer la création de la matière par un Dieu immatériel ? Cette question poursuit les partisans de Descartes et de Newton et elle amènera Fénelon, à la suite de Malebranche, à définir Dieu comme un être au sens transcendantal du terme : S. Landucci, « Dio e materia nell'età cartesiana », dans M. Ciliberto et C. Vasoli (éd.), *Filosofia e cultura. Per Eugenio Garin*, Rome, Editori Riuniti, 1991, t. II, pp. 457-478.

qu'il y ait au moins quelque rapport ou quelque proportion, entre la cause et l'effet, entre ce qui fait une chose, et la chose qui est faite¹²⁵.

Cette thèse est déclinée selon une variante qui refuse encore plus directement le créationnisme chrétien. Suivant la version chrétienne du platonisme, les objets créés ne sont que la réalisation d'une partie des idées divines, leurs modèles. Contre ce système, on avance deux difficultés. D'une part, on peut objecter que les idées de Dieu doivent avoir la même origine empirique que les idées humaines : elles doivent donc naître d'un rapport entre l'entendement divin et des objets qui lui sont extérieurs, rapport impossible avant la création. Dieu ne saurait donc connaître le monde avant de l'avoir créé, mais il ne pourrait le créer sans le connaître : une contradiction insoluble, signalée par l'auteur des *Réflexions sur l'existence de l'âme et sur l'existence de Dieu*, publiées en 1743¹²⁶. D'autre part, si Dieu possède une idée de la matière, il ne peut être considéré comme un être entièrement spirituel :

Il n'a pu prendre le type de la matière en lui-même ; car alors, s'il étoit vrai de dire qu'il est spirituel, on ne pourroit le dire infiniment spirituel, puisque au moins il auroit en lui des types qui, s'ils n'étoient pas encore matière à certaines époques, ne laissent pas d'avoir toutes les dispositions propres à devenir matière comme il est arrivé dans la suite¹²⁷.

Cherchant à son tour les raisons qui peuvent avoir convaincu Dieu de créer le monde, Nicolas Fréret exclut que ses idées puissent avoir eu ce rôle car, dans le cas contraire, elles représenteraient un être séparé de Dieu et non causé par lui, comme l'avait montré Bayle¹²⁸.

¹²⁵ J. Meslier, *Mémoire des pensées et des sentiments de Jean Meslier*, dans *Œuvres complètes*, éd. par J. Deprun, R. Desné et A. Soboul, Paris, Éditions Anthropos, 1971, t. II, p. 223.

¹²⁶ *Réflexions sur l'existence de l'âme et sur l'existence de Dieu*, dans B. Le Bovier de Fontenelle – C. C. Du Marsais – J.-B. Mirabaud, *Nouvelles libertés de penser*, Paris, Éditions Noxia, 2000 (première édition : Amsterdam, 1743), pp. 98-99.

¹²⁷ *Dialogues sur l'âme*, dans *Pièces Philosophiques*, s. l. [Amsterdam] 1771, pp. 157-158 (Bibliothèque Mazarine, ms. 1191). Cette thèse est peut-être un écho de la dispute sur l'étendue intelligible qui avait opposé Malebranche et Arnauld.

¹²⁸ N. Fréret, *Lettre de Thrasybule à Leucippe*, éd. par S. Landucci, Florence, Olschki, 1986, pp. 356-358 (réimprimé dans *Philosophes sans Dieu. Textes athées clandestins du XVIII^e siècle*, réunis par G. Mori et A. Mothu, Paris,

La deuxième démonstration de l'opposition insoluble entre la notion de Dieu et celle de matière infinie se trouve dans des traités comme la *Dissertation de la formation du monde* et les *Essais sur la recherche de la vérité*. Elle part de l'identification de la matière et de l'étendue : il s'ensuit toute une série de difficultés insurmontables montrant que Dieu ne peut être à la fois infini et tout-puissant. La conclusion est que, soit Dieu n'occupe pas d'espace, mais dans ce cas il ne saurait être infini, soit il occupe de l'espace, mais alors il ne fait qu'un avec la matière :

Nos adversaires font créer à Dieu l'espace. Mais l'occupe-t-il cet espace ? oui ; il n'est donc pas un point : il occupe donc, son Essence a donc de l'Etendue. Non : il n'est donc pas infini¹²⁹.

La création de quelque chose de différent de Dieu s'oppose à son infinité : on ne saurait ajouter quelque chose à ce qui est déjà le Tout sans assister à une sorte de repliement de l'essence divine sur elle même pour faire place au créé :

[...] il a fallu de deux choses l'une, ou que l'Essence première se rétrécisse, se replie en un moindre volume, ou qu'un nouvel espace soit créé. [...] Formons-nous l'idée d'une substance infinie, éternellement existante : nous excluons dès lors toute création postérieure à cette substance, par la raison que l'idée que nous avons de l'Infinie existence renfermant en elle l'immensité, exclut toute espèce de limite¹³⁰.

Ce même argument se retrouve dans le *Jordanus Brunus redivivus*. Si Dieu est un « Être infini », il ne peut abriter le néant d'où

Champion, 2005).

¹²⁹ *Dissertation sur la formation du monde*, Bibliothèque Mazarine ms. 1168, f. 27 (voir *Dissertation sur la formation du monde*, 1738 ; *Dissertation sur la résurrection de la chair*, 1743 : manuscrits du recueil 1168 de la Bibliothèque Mazarine de Paris, éd. par C. Stancati, Paris, Champion, 2001). Nous renvoyons également aux *Essais sur la recherche de la vérité*, éd. par S. Landucci, *Studi Settecenteschi*, VI, 1984, pp. 78-79 (réimprimé dans *Philosophes sans Dieu*, op. cit.).

¹³⁰ *Dissertation sur la formation du monde* op. cit., ff. 13 et 42. Voir également les *Lettres à Sophie. Contenant un examen des fondemens de la Religion Chrétienne, et diverses objections contre l'immortalité de l'âme. Première et Seconde partie*, Londres, Dix-huitième siècle, Livre deuxième, p. 93 (voir *Lettres à Sophie. Lettres sur la religion, sur l'âme humaine et sur l'existence de Dieu*, éd. par O. Bloch, Paris, Champion, 2004).

le monde a été créé, mais ce néant ne peut pas non plus se trouver hors de lui : ces deux hypothèses contredisent la définition de Dieu¹³¹. Encore une fois, l'existence de la matière s'oppose à l'infinité et à la spiritualité de Dieu :

Si la matière existe réellement, Dieu n'est pas infini ; car la matière est étendue, elle occupe un espace [...]. Mais la matière est immense en étendue : donc il faut retrancher l'immensité de la matière de l'infinité de Dieu.

Si au contraire nos adversaires convenoient que la matière et Dieu existent ensemble et conjointement par-tout, ils garantiroient par cet aveu son infinité jusques à un certain point ; mais que deviendrait sa spiritualité ?¹³²

Il est évidemment impossible d'accepter cette dernière opinion, à savoir que la matière est en Dieu, car elle est sujette à changement et toute modification est incompatible avec un infini absolument parfait. Face à ces apories, les seules doctrines cohérentes sont celles des « Philosophes immatérialistes » et des matérialistes : les premiers renoncent à l'existence des corps afin de sauvegarder celle de l'« Être spirituel infini » ; les autres adoptent la position philosophique opposée. Inutile de se demander qui a raison : l'existence de Dieu est présupposée sans être prouvée, alors que celle de la matière est avérée¹³³.

À vrai dire, dans tous les ouvrages que l'on vient de nommer, l'existence de l'étendue n'est jamais mise en doute. Lorsqu'elle fait l'objet d'une démonstration, les auteurs utilisent les arguments que Descartes avait mis en œuvre pour l'indéfini : nous ne sommes pas en mesure d'imaginer des bornes sans concevoir simultanément l'existence d'une étendue se trouvant au-delà, et ainsi de suite¹³⁴. D'une part, ces écrits observent qu'une conception de Dieu comme être purement spirituel empêche de penser la création de la matière ;

¹³¹ *Jordanus Brunus redivivus*, dans *Pièces philosophiques*, op. cit., pp. 62-65 (réimprimé dans *Philosophes sans Dieu*, op. cit.). Pour une analyse plus précise de l'utilisation des ouvrages de Charles Sorel dans ce traité, nous nous permettons de renvoyer à A. Del Prete, « Il *Jordanus Brunus redivivus* e il materialismo infinitista nel Settecento francese », dans G. Canziani, M. Baldi, G. Paganini (éd.), *Filosofia e religione nella letteratura clandestina. Secoli XVII e XVIII*, Milan, Franco Angeli, 1994, pp. 209-236.

¹³² *Jordanus Brunus redivivus*, op. cit., pp. 65-66.

¹³³ *Ibid.*, pp. 67-70.

¹³⁴ Voir, par exemple, les *Dialogues sur l'âme* et le *Testament* de Meslier.

d'autre part, comme nous venons de le voir, l'immensité et l'omniprésence divines sont conçues à partir du genre d'infinité propre à la matière :

Quelque soit l'espace qu'occupe la matière, c'en est un : et comment ce vuide pouvoit-il subsister dans le monde spirituel ? Cette Essence incréée, n'étoit donc pas infinie ? Car si elle l'eût été, tout auroit été plein, n'importe de quoi ; et il ne seroit resté aucun lieu pour la matière¹³⁵.

En poursuivant la lecture du *Jordanus Brunus redivivus*, nous trouvons une analyse de la notion de Dieu qui polémique contre toutes les thèses les plus traditionnelles de la théodicée. On peut donc faire l'hypothèse que, face à l'utilisation apologétique des progrès de l'astronomie et de la théorie de la pluralité des mondes, certains auteurs de traités philosophiques clandestins n'abandonnent pas tout à fait cette problématique, mais la situent dans un contexte métaphysique et théologique, en quittant le débat cosmologique proprement dit. La polémique contre la conception chrétienne de Dieu en est renforcée mais, du coup, son objet inclut le Dieu des déistes. Si Giordano Bruno dérivait de l'univers infini à la fois ses critiques au christianisme et la proposition d'un rapport différent entre Dieu, le monde et l'homme, ces ouvrages utilisent le débat déclenché par la diffusion de la pensée de Descartes pour éliminer la notion de perfection et, avec elle, celle de Dieu.

Si l'on confronte les théories sur l'infinité et éternité de la matière propres au *Traité de l'infini créé* et celles des ouvrages que nous venons de citer, il ne paraît pas légitime de les classer sous la même étiquette. Les thèses sont identiques, aussi bien que leur origine philosophique (le cartésianisme, souvent interprété à la manière de Malebranche) ; mais la structure des démonstrations tirées de ces prémisses est très différente. Aucune tentative de mettre au jour les contradictions intrinsèques à la notion de Dieu, grâce aux acquis de la philosophie cartésienne ; aucune référence, par conséquent, au problème des rapports entre l'esprit et la matière dans un univers cartésien ne se trouvent dans l'*Infini créé*. L'infinité et l'éternité de la matière, opinions qui font l'objet de réfutations de plus en plus nombreuses après la publication des œuvres de Descartes et de

¹³⁵ *Dissertation sur la formation du monde* op. cit., p. 11.

Spinoza, cohabitent dans ce traité avec un Dieu dont le seul rôle semble être d'assurer l'existence de la matière.

§ 6. *La pluralité des mondes habités*

Si l'on s'en tenait à la thèse de l'infinité et éternité de la matière, seule une section relativement restreinte du *Traité de l'infini créé* aurait été analysée. Car une partie considérable du texte est consacrée à l'étude des conséquences théologiques d'une autre doctrine qui, à l'époque où cet ouvrage a été composé, avait perdu tout aspect hétérodoxe pour devenir un lieu commun apologétique, notamment dans l'astro-théologie newtonienne : la théorie des mondes habités¹³⁶. L'opinion de l'auteur de notre traité est simple : Descartes nous a montré, à raison, que notre système solaire n'est que l'un des innombrables systèmes peuplant l'univers. Tous ces tourbillons ont une structure physique identique : un soleil au centre et des planètes qui l'entourent. Cette uniformité de structure physique doit avoir un équivalent dans l'uniforme diffusion non seulement de la vie, mais aussi de véritables hommes sur toutes ces planètes. Encore une fois, l'auteur de *L'Infini créé* présente ses opinions comme un prolongement des théories cartésiennes. Si dans le cas de l'infinité de la matière il avait explicitement critiqué le philosophe français, accusé de n'avoir pas osé parler ouvertement d'infini et d'avoir inventé la notion d'indéfini, cette fois la cible de sa polémique est Fontenelle. Les *Entretiens de la pluralité des mondes*, en effet, tout en donnant à la cosmologie de Descartes une popularité immense, avaient prudemment opté pour la variété des formes de vie présentes sur les planètes. La raison affichée de ce choix était le respect pour la fécondité inépuisable de la nature, thèse qui pouvait connaître une

¹³⁶ G. McColley, *The Seventeenth-Century Doctrine of a Plurality of Worlds*, « Annals of Science », I, 1936, 4, pp. 399-404 ; M. Nicolson, *A World in the Moon. A Study in the Changing Attitudes toward the Moon in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, Northampton, Smith College Studies in the Modern Languages, s. d. ; P. Duhem, *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, t. VII, Paris, A. Hermann, 1956, pp. 92-152, t. IX, Paris, A. Hermann, 1958, pp. 363-408 ; S. J. Dick, *La Pluralité des mondes*, op. cit. ; K. S. Guthke, *Der Mythos der Neuzeit : das Thema der Mehrheit der Welten in der Literatur- und Geistesgeschichte von der kopernikanischen Wende bis zur Science Fiction*, Berne, Francke, 1983, (tr. an. revue et augmentée : *idem, The Last Frontier. Imagining other Worlds, from the Copernican Revolution to Modern Science Fiction*, Ithaca-Londres, Cornell University Press, 1990).

évolution apologétique. Mais la véritable raison, mentionnée rapidement dans le texte, était le souhait d'éviter toute objection théologique majeure. Car penser que les autres planètes sont habitées par des hommes revenait à mettre en doute l'unicité de l'histoire du salut des hommes rapportée par la Bible et imposait un profond changement dans l'explication du dogme de l'Incarnation.

Tout comme la théorie de l'infinité des mondes, celle de la présence de formes de vie sur les autres planètes a une histoire remontant à l'Antiquité. Elle pouvait compter, en outre, sur le charme que lui procurait le fait d'avoir été utilisée dans des œuvres littéraires : parmi ses partisans on pouvait énumérer non seulement Plutarque, mais aussi Lucien. En philosophie, elle alimentait depuis le début la polémique, souvent pointue, contre toute forme d'anthropocentrisme et de finalisme¹³⁷.

Dans le monde chrétien, comme nous venons de le dire, ce qui la rendait presque inadmissible était non seulement le fait qu'elle présupposait une cosmologie anti-aristotélicienne (il fallait au moins croire que les astres errants étaient des planètes semblables à la Terre, ce qui était interdit dans un univers péripatéticien par la division entre le monde sublunaire et le monde céleste), mais aussi qu'elle offensait des dogmes du christianisme d'importance fondamentale. C'était Tommaso Campanella qui s'était chargé d'énumérer les solutions théologiquement recevables auxquelles les partisans de cette théorie pouvaient s'en remettre. Si ces habitants sont purement et simplement des hommes, on ne pourra pas éviter de se poser les mêmes questions qu'on s'était posé après la découverte de l'Amérique¹³⁸. Il faudrait bien évidemment accepter l'idée qu'Adam n'est pas l'ancêtre de tout le genre humain, puisque il y aurait des hommes sur les autres planètes et que ces hommes ne peuvent évidemment pas descendre de lui : la conséquence en serait que le texte sacré, pour rester véridique, devrait perdre son universalité. Le récit de Moïse ne concernerait donc que les hommes de notre Terre, et non pas tout le genre humain,

¹³⁷ Voir A. Del Prete, « Anges, bêtes, hommes : les inquiétants débats sur les extraterrestres à l'Âge classique », *Libertinage et philosophie au XVII^e siècle*, IX, 2005, pp. 47-61.

¹³⁸ Sur les débats philosophiques et théologiques qui ont suivi la découverte du Nouveau Monde, nous nous limitons à renvoyer aux études de G. Gliozzi, *Adamo e il nuovo mondo. La nascita dell'antropologia come ideologia coloniale : dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700)*, Florence, La Nuova Italia, 1977, et de S. Landucci, *I filosofi e i selvaggi 1580-1780*, Bari, Laterza, 1972.

dispersé sur d'innombrables planètes¹³⁹. Pis, il faudrait établir si ces hommes ont péché et trouver les modes de leur salut et l'explication devrait éviter la conclusion que le Christ s'est incarné plusieurs fois, conclusion qui était à l'origine du rejet par Augustin de la croyance dans les Antipodes¹⁴⁰. Les hypothèses avancées par Campanella à ce sujet dans son *Apologia pro Galileo* sont au nombre de deux : soit les hommes des autres planètes n'ont pas péché, et n'ont donc pas besoin d'un Rédempteur ; soit ils ont péché et dans ce cas nous devons penser que, comme l'autorisent certains passages des Écritures, ils ont tous été sauvés par le sacrifice du Christ sur notre planète¹⁴¹. D'autres textes de Campanella étayaient les raisons en faveur de l'hypothèse que les habitants des astres ne sont pas de véritables hommes. Si les différences climatiques existant sur la Terre causent des changements sensibles parmi les bêtes et les hommes, nous sommes amenés à penser que des climats radicalement différents du nôtre, comme ceux qui doivent caractériser les autres planètes, produisent des habitants n'ayant aucune ressemblance avec les hommes¹⁴².

Or, la diffusion du système copernicien contribue à imposer une double analogie, entre la Terre et les autres planètes du système solaire d'une part, entre le Soleil et les autres étoiles fixes de l'autre. En bouleversant la hiérarchie du cosmos aristotélicien, remplacée par un univers homogène, l'héliocentrisme engendre presque inévitablement la théorie des mondes habités, appuyée sur la similitude entre la Terre et les autres planètes. Cette croyance utilise deux principes de nature différente, mais souvent indissolubles : d'une part, certains auteurs rappellent l'axiome que les mêmes lois agissant sur les mêmes corps doivent produire partout les mêmes effets, axiome qui peut être rapporté à la philosophie épicurienne ; d'autre

¹³⁹ Cette conséquence est tirée explicitement dans un texte de Campanella resté inédit jusqu'en 1961 : T. Campanella, *De Homine, inediti. Theologicorum liber IV*, texte et traduction par R. Amerio, Rome, Centro internazionale di studi umanistici, 1960-1961, p. 144.

¹⁴⁰ T. Campanella, *Apologia pro Galileo. Apologie de Galilée*, texte traduction et notes par M.-P. Lerner, Paris, Les Belles Lettres, 2001, pp. 138-139. Le commentaire de Michel-Pierre Lerner à ce texte est précieux.

¹⁴¹ *Ibid.*, pp. 138-141. Voir également T. Campanella, *Universalis Philosophiae, seu Metaphysicarum rerum, iuxta propria dogmata, Partes Tres, Libri 18. Duce Deo suorum operum tomus quartus*, Parisiis, apud P. Burelly, 1638, Pars III, p. 166.

¹⁴² T. Campanella, *Metaphysica*, op. cit., pp. 54, 166-167 ; *idem, Disputationum in quatuor partes suae philosophiae realis libri quatuor [...]*, Parisiis, ex typogr. D. Houssaye, 1637, p. 99.

part, nombreux sont ceux qui évoquent un autre principe, de type finaliste cette fois, à savoir qu'on ne saurait imaginer que de si vastes régions de l'univers restent vides, inutiles, vaines.

La presque totalité des ouvrages traitant le problème des mondes habités choisit d'en contourner les difficultés théologiques majeures et décide que les êtres qui peuplent les autres planètes ne sont pas des hommes. Il ne faut toutefois pas en conclure que ce dernier choix élimine toute forme d'opposition à l'orthodoxie. La correspondance de Descartes nous atteste, par exemple, que le simple fait de donner à l'univers des dimensions bien plus vastes que celles du cosmos aristotélico-ptoléméen évoque chez ses interlocuteurs des difficultés de nature théologique¹⁴³. La théorie de la pluralité des mondes habités met en question le rapport traditionnel entre Dieu et l'homme, tel qu'il est esquissé dans les Écritures, où la chute et la rédemption des hommes semblent être le seul souci de Dieu. Est en jeu non seulement la centralité de l'homme et de son histoire dans la création, mais aussi la présence d'un ordre hiérarchisé dans l'univers. Pour résumer, la théorie des mondes habités engendre trois sortes de questions : peut-on croire que l'homme est la fin de l'univers ? Peut-on penser que les êtres dotés de raison sont au sommet de la hiérarchie des êtres ? Peut-on décider s'il y a ou non une finalité agissante dans l'univers ?

La plupart des partisans de la nouvelle astronomie abandonnent toute prétention à maintenir la place privilégiée des hommes de notre Terre. L'abandon de l'ethnocentrisme et de l'anthropocentrisme n'entraîne cependant pas un refus absolu d'utiliser des considérations téléologiques. En créant tant de systèmes et de planètes semblables à la Terre, Dieu peut viser l'utilité d'autres créatures : ce constat fonde souvent la croyance en l'existence des extraterrestres¹⁴⁴. Cette version de la théorie des mondes habités semble donc poursuivre résolument une stratégie visant à redéfinir la relation entre Dieu, le monde et l'homme, en remplaçant l'attention exclusive de la divinité pour la Terre par l'exaltation de la puissance et

¹⁴³ Voir les lettres à Élisabeth et à Chanut touchant ce problème : AT IV 303, 315, 323-324, 333-334 ; AT V 53-55.

¹⁴⁴ J. Kepler, *Dissertatio cun nuncio sidereo. Discussion avec le messager céleste. Narratio de observatis Jovis satellitibus. Rapport sur l'observation des satellites de Jupiter*, texte, traduction et notes par I. Pantin, Paris, Les Belles Lettres, 1993, pp. 26-27, qui concernent notamment les habitants de Jupiter.

de la sagesse de Dieu, manifestées dans un univers immense et immensément peuplé.

Pour déterminer la nature des êtres qui habitent les autres planètes, plusieurs critères entrent en jeu, ce qui explique la diversité des solutions. Deux tendent à multiplier les différences entre populations de différentes planètes : on peut faire appel à la variété de la nature (Fontenelle), ou encore évoquer le fait que les climats de notre Terre produisent des différences considérables dans les espèces animales et dans les hommes mêmes, ce qui fait raisonnablement supposer que les habitants des autres planètes sont totalement différents de nous (Campanella et Gassendi). L'autre critère, au contraire, met en relief l'uniformité des lois de la nature pour en conclure que ces êtres, s'ils ne sont pas de véritables hommes, sont néanmoins des animaux dotés de raison (Huygens)¹⁴⁵.

Or, il est intéressant d'analyser les représentations des extraterrestres dotés d'intelligence. En abandonnant l'anthropocentrisme, certains partisans de la théorie des planètes habitées ont réélaboré la thèse de la prééminence des hommes de manière à la rendre cohérente avec les nouvelles dimensions du cosmos. L'incapacité à penser des êtres intelligents tout à fait différents des hommes présuppose l'excellence de notre raison, qui fait que toute diversité entre des êtres intelligents ne peut être qu'une diversité de degré et non pas de nature.

Finalisme et primauté des êtres raisonnables chez les partisans de la théorie des mondes habités : ce n'est peut-être pas seulement à cause de leur prudence que Descartes et Galilée ne se prononcent pas à ce propos. Leur refus de sonder les fins de Dieu est, en effet, une critique cohérente et constante de toute application de critères anthropomorphiques à la structure de l'univers¹⁴⁶.

¹⁴⁵ B. Le Bovier de Fontenelle, *Entretiens sur la pluralité des mondes*, édition critique avec une introduction et des notes par A. Calame, Paris, Nizet, 1986, pp. 66, 88, 96-97, 164-165 ; T. Campanella, *Disputationum*, op. cit., p. 99 ; P. Gassendi, *Syntagma Philosophicum*, [...], dans *Opera Omnia in sex tomos divisas*, réimp. en fac-similé avec une introduction par T. Gregory, Stuttgart-Bad Cannstatt, F. Frommann, 1964, (première édition : Lugduni, 1658), t. I, pp. 526a-527a ; C. Huygens, *Cosmotheoros* [...], dans *Œuvres complètes*, publiées par la Société hollandaise des Sciences, t. XXI, La Haye, M. Nijhoff, 1944, pp. 713-755.

¹⁴⁶ Pour Descartes, voir la note 142 et *Descartes à Élisabeth*, 15 septembre 1645, AT IV 292, *Meditationes*, AT VII 55, *Principia*, AT VIII 15-16 et 80-81. Pour Galilée, voir G. Galilei, *Istoria e dimostrazioni intorno alle macchie solari*, dans *Le Opere di Galileo Galilei. Edizione Nazionale sotto gli auspici di Sua Maestà il re*

Par rapport au tableau que l'on vient rapidement d'esquisser, on remarque deux exceptions notables : l'*Autre Monde* de Cyrano de Bergerac et le *Traité de l'infini créé*. Chacun à sa manière, ces ouvrages se proposent d'enfreindre l'interdiction tacite de peupler les planètes par des hommes.

À certains égards, les voyages sur la Lune et sur le Soleil de Cyrano nous offrent une somme des différentes hypothèses sur les habitants des autres mondes — une somme qui est loin d'être neutre. Les théories que nous avons déjà examinées chez d'autres auteurs changent en effet ici de sens. Ce qui semble évident, c'est que Cyrano n'a nul souci christologique : le problème du salut des extraterrestres et celui du dogme de l'Incarnation ne l'intéressent pas — ils ne sont en tout cas jamais évoqués. Au contraire, la polémique anti-anthropocentrique est constante et vivace, mais elle emprunte d'autres voies que la mise en scène de ces humanités infinies. Plus exactement, ce sont les êtres classés comme bêtes qui se chargent de nous châtier de notre présomption. Le stratagème narratif le plus efficace utilisé par Cyrano est la représentation d'un monde renversé. En premier lieu, Cyrano exploite les ressources du paradoxe : les peuples qui habitent la Lune ont souvent des usages opposés aux nôtres, ce qui nous oblige à remettre en question l'universalité de nos mœurs. L'autre utilisation du monde renversé consiste à attribuer des raisonnements typiquement humains à des êtres qui ne sont pas des hommes : c'est le cas du chou qui fait de la philosophie, des prêtres lunaires quadrupèdes qui démontrent la supériorité de leur espèce avec des arguments issus de Cicéron et de Pline, des oiseaux du Soleil qui s'emparent d'arguments semblables pour démontrer que le héros ne saurait être doté de raison¹⁴⁷. Cette rhétorique du renversement finit par confondre inextricablement les bêtes et les hommes : ce qui semble être une bête partage avec nous nos imperfections et nos mérites, réels ou imaginaires, alors que l'homme est souvent pris pour une bête. Si donc les différences entre les bêtes et les hommes ne sont que de degré et que toutes les hiérarchies sont bouleversées et

d'Italia, éd. A. Favaro, t. V, Florence, Barbera, 1895, pp. 220-221, *idem*, G. Galilei, *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo tolemaico e copernicano*, éd. critique et notes par O. Besomi et M. Helbing, Padoue, Antenore, 1998, t. I, pp. 65-69 ; 108-111 ; 403-404.

¹⁴⁷ S. Cyrano de Bergerac, *Les États et les Empires de la Lune*, dans *Œuvres complètes*, éd. par M. Alcover, t. I, Paris, Champion, 2000, pp. 88-90 ; *idem*, *Le États et les Empires du Soleil*, *ibidem*, pp. 254-256.

bouleversables, on comprend mieux pourquoi Cyrano ne se soucie pas de statuer sur la nature exacte des habitants de la Lune.

La stratégie suivie par le *Traité de l'infini créé* est tout à fait différente. Son auteur n'hésite pas à s'engager dans des discussions théologiques, qui font la plus grande partie du texte. Ce n'est pas tout : comme nous l'avons dit, il polémique ouvertement contre Fontenelle, au sujet de la nature des habitants des autres planètes. À son avis, il est inutile d'en appeler à l'immense fécondité de la nature sans avoir préalablement défini le rôle des lois qui gouvernent l'uniformité et la variété de ses produits. L'uniformité regarde tout ce qui touche à l'essence des êtres : elle décide donc des traits caractéristiques des différentes espèces vivantes ; la variété se limite à produire de petits changements de détail, comme il arrive entre les différents peuples que nous observons sur la Terre. Il s'ensuit que les extraterrestres pourraient avoir une figure quelque peu différente de la nôtre, ou posséder des sens en nombre supérieur ou inférieur à nous, mais ils seraient certainement dotés d'une figure et de sens.

Notre *Traité* n'est pas le seul à critiquer Fontenelle sur ce point. Huygens, dans son *Cosmotheoros*, publié en 1698, avait à son tour affirmé que, puisque Dieu ne crée pas tout ce qui lui est possible, il est inutile de croire que les autres planètes et leurs habitants sont tout à fait différents de la nôtre¹⁴⁸. Si nous nous imaginons au contraire comme des êtres uniques dans l'univers, ce n'est que l'effet d'un anthropocentrisme borné, qu'il faut éliminer pour reconnaître qu'il y a d'autres créatures intelligentes sur les autres planètes¹⁴⁹.

Huygens, toutefois, ne tirait pas les conséquences théologiques de ses opinions : il n'abordait pas le problème du salut des hommes habitant les autres astres. En revanche, l'auteur de *l'Infini créé* affirme ouvertement que le Christ s'est incarné, s'incarne et s'incarnera dans toutes les planètes. Cette conclusion s'impose, à son avis, pour deux ordres de raisons : d'une part, Thomas d'Aquin et les autres théologiens scolastiques envisagent la possibilité d'une union hypostatique du Verbe avec plusieurs hommes ; d'autre part, les philosophes modernes (à savoir Malebranche, comme le remarquent

¹⁴⁸ Ch. Huygens, *Cosmotheoros*, op. cit., p. 703.

¹⁴⁹ *Ibid.*, pp. 716-719, 732-735 et 738-741. Les spéculations de *l'Infini créé* sur l'Incarnation du Verbe sont encore considérées comme hétérodoxes au XIX^e siècle : cf. L. M. Pioger, *Le Dogme chrétien et la pluralité des mondes habités*, Paris, Didier, 1874, Deuxième partie, chapp. 5-8, et Th. Ortolan, *Études sur la pluralité des mondes habités et le dogme de l'Incarnation*, [Paris], [Bloud et Barral], 1897.

les exemplaires de la famille *x*) ont établi que « Dieu n'aurait pas seulement pensé à nous créer, si nous n'avions dû avoir Jésus-Christ parmi nous »¹⁵⁰, ce qui vaut non seulement pour notre Terre, mais aussi pour les autres planètes habitées.

La référence à ces autorités théologiques et philosophiques exige quelque éclaircissement. Cette section de l'*Infini créé* est peut-être celle où l'auteur fait le mieux preuve de sa capacité à utiliser ses sources afin de bâtir un discours philosophique et théologique original. Sa démarche est typique du libertinisme et de la littérature philosophique clandestine. Elle consiste à s'emparer des opinions d'un auteur, en les isolant de leur contexte et en les situant dans un discours tout autre qui affecte leur sens à l'extrême. L'interprète doit donc repérer les sources, analyser le raisonnement qu'elles mettent en œuvre et déterminer le statut de chaque composante ; il doit ensuite mener à terme la même opération sur le texte qu'il est en train d'étudier et, en rapprochant les deux discours philosophiques en général et leur éléments de détails, il peut enfin apprécier en meilleure connaissance de cause le résultat final. Ce dernier, en effet, ne devient souvent clair qu'une fois achevée cette complexe exégèse et est déterminé non seulement par ce qui est rapporté du texte source et par la manière dont cela est rapporté, mais aussi par ce qui est éliminé¹⁵¹.

Astreignons-nous donc à suivre l'auteur de l'*Infini créé* dans sa démonstration. Il sait que sa thèse (l'existence de véritables hommes dans les autres planètes) soulève de nombreuses objections théologiques. Il veut rendre acceptable son ouvrage aux yeux d'un public éclairé, qui ne suit plus aveuglement ce qui est imposé par la hiérarchie ecclésiastique, mais qui n'est pas non plus disposé à se déclarer ouvertement contraire aux dogmes ou, pis encore, athée. Il doit donc trouver des autorités théologiques pour prouver que son opinion est bien nouvelle, mais qu'elle peut se conformer à l'orthodoxie, pourvu qu'on sache utiliser ce que met à disposition notre tradition. Cette autorité doit être suffisamment célèbre et incontestée pour convaincre un lecteur qui n'est pas nécessairement informé de tous les détails des débats théologiques. Il est évident que Thomas d'Aquin remplit ces réquisits ; en outre, sa *Somme*, divisée en

¹⁵⁰ ***.

¹⁵¹ Pour les techniques d'écriture des manuscrits philosophiques clandestins et leurs ancêtres libertins, voir O. Bloch, « La technique du collage dans la tradition libertine et clandestine », *La Lettre clandestine*, IX, 2000, pp. 127-142. Pour des exemples d'emprunts textuels, voir l'Annexe VI.

parties, questions et articles, tous dotés de titres, peut être aisément parcourue par qui recherche le bon argument. Et notre auteur sait le trouver : Thomas démontre que le Verbe peut s'unir hypostatiquement à plusieurs hommes¹⁵². Cette simple possibilité n'est pas suffisante, comme le savent tous ceux qui ont quelque connaissance de la philosophie scolastique : on ne saurait passer du possible au réel sans une prémisse supplémentaire. Cette fois, Thomas n'est d'aucune aide : il avait même consacré un article à la réfutation de ceux qui soutiennent que le Verbe se serait incarné même si Adam n'avait pas péché. Thomas croit qu'à ce sujet il faut s'en tenir aux Écritures, qui nous témoignent que le Verbe s'est incarné pour notre salut¹⁵³.

L'auteur de *l'Infini créé* ne fait aucune mention de cette opinion de Thomas ; au contraire, il cherche des autorités favorables à la thèse que le Christ se serait incarné même si Adam n'avait pas péché. Un candidat possible était Duns Scot : dans son commentaire aux *Sentences* et dans ses *Reportata parisiensia*, celui-ci envisageait cette possibilité¹⁵⁴. Mais notre *Traité* ne semble pas s'inspirer de lui : simple ignorance ou choix idéologique ? Difficile de trancher. Il reste toutefois certain que Scot ne se prononçait pas de manière définitive en faveur de cette thèse. C'est dans ce contexte qu'entre en jeu Malebranche, de manière implicite dans la famille α , plus ouvertement dans la famille x . Le *Traité de la nature et de la grâce* et les *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion* avaient, en effet, soutenu la thèse que l'Incarnation aurait eu lieu même en l'absence de péché originel, afin de rendre l'univers digne de son Créateur¹⁵⁵. Cette doctrine de Malebranche fait partie de son 'christocentrisme' : le but de la création et de toute l'histoire du salut est le Christ. Seul un être qui unit une personne divine à la nature humaine peut répondre à ces deux exigences : en premier lieu, il permet à Dieu de créer le monde

¹⁵² Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae*, III, q. III, a. 7.

¹⁵³ Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae*, III, q. I, a. 3.

¹⁵⁴ Johannes Duns Scotus, *In lib. III Sententiarum*, dist. VII, q. III, Scholium, dist. XIX, Scholium ; *idem*, *Reportata parisiensia*, L. III, dist. VII, q. IV.

¹⁵⁵ N. Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique*, op. cit., pp. 204-207, e *idem*, *Traité de la nature et de la grâce*, op. cit., pp. 182-183. Pour une toute autre explication de l'Incarnation, voir L. Thomassin, *Dogmata Theologica*. [...] *Tomus tertius. De Incarnatione Verbi Dei*, éd. P. F. Écalle, Parisiis, apud Ludovicum Vivès, 1864, pp. 189-249 (première édition : Parisiis, 1680) et H. Tournely, *Praelectiones theologicae de Incarnatione Verbi* [...], Paris, apud viduam Raymondi Mazieres et Johannem-Bapt. Garnier, 1727, pp. 262-284, 432-446 (nous remercions Jean-Robert Armogathe de nous avoir signalé ce traité).

sans avoir une finalité distincte de lui-même et de sa gloire, puisque la finalité de la création est le Christ. En deuxième lieu, la partie divine du Verbe incarné sauve la finitude et l'imperfection de l'univers : sans le Christ, le monde ne saurait rendre à Dieu un honneur digne de lui¹⁵⁶. Chez Malebranche le Christ est donc non seulement, comme dans la tradition théologique, le médiateur entre l'homme et Dieu, celui qui rachète, par le sacrifice d'une personne divine, l'outrage fait à une autre personne divine, mais il a également un rôle cosmique et métaphysique de médiation entre le fini et l'infini.

L'auteur de *l'Infini créé* s'empare de ces arguments de Malebranche, choisissant adroitement ceux qui lui sont le plus utiles. Il le suit lorsqu'il s'agit d'affirmer que « Dieu n'aurait pas seulement pensé à nous créer, si nous n'avions dû avoir Jésus-Christ parmi nous » ; mais il le quitte dès qu'il s'agit de prouver cette affirmation. Dans ce traité, Jésus-Christ est, plus traditionnellement, le médiateur entre l'homme déchu et Dieu, le seul être qui, étant à la fois divin et humain, puisse rendre « ses créatures intelligentes dignes de l'aimer, et de l'adorer comme il faut ». Il n'est pas chargé de rendre un univers fini digne de Dieu, et pour cause : « si le monde est infini, et que son infinité augmente infiniment, l'ouvrage est digne de l'ouvrier, et par conséquent il est infaillible de la part d'un ouvrier qui veut nécessairement sa gloire »¹⁵⁷.

Nous sommes à présent en mesure de mieux cerner la stratégie de l'auteur de *l'Infini créé*. Par rapport aux autres partisans de la théorie de la pluralité des mondes qui, le plus souvent, précisent que, même si les extraterrestres sont des créatures raisonnables, ils ne sont pas des hommes, il n'hésite pas à invoquer l'uniformité des lois naturelles pour en conclure que ces créatures sont de véritables hommes, et il propose une nouvelle interprétation du dogme de l'Incarnation. Au cours de cette spéculation théologique, il s'appuie sur des thèses de Malebranche et de Thomas d'Aquin. Il faut cependant remarquer qu'en rapportant l'opinion de Thomas sur l'union entre le Verbe et plusieurs natures humaines, il change en une nécessité ce qui, chez sa source, n'était qu'une simple hypothèse, avancée pour sauver la liberté et la toute-puissance de Dieu dans le

¹⁵⁶ N. Malebranche, *Conversations chrétiennes*, op. cit., pp. 108-129 ; *Traité de la nature et de la grâce*, pp. 11, 181 et 182.

¹⁵⁷ Famille *x* : « Mais depuis qu'il est infini, il est digne de son auteur et par conséquent il est infaillible de la part d'un ouvrier qui veut nécessairement sa gloire ».

choix des moyens du salut des hommes. Il n'est pas davantage fidèle à Malebranche : non seulement parce que l'Incarnation revêt un rôle tout différent chez ces deux auteurs, mais aussi parce que ce dogme était, chez Malebranche, étroitement lié à la théodicée (comment expliquer la création, de la part de Dieu, d'un monde fini et imparfait ?), alors que dans *l'Infini créé* il est mis en œuvre non pour des raisons théologiques, mais afin de rendre acceptable aux âmes pieuses la nouvelle cosmologie. Il représente alors une simple transposition, dans le domaine théologique, de l'uniformité qui règne parmi les planètes d'un point de vue physique et astronomique. Ce traité, enfin, mène à son terme un processus déjà manifeste chez les autres partisans de la pluralité des mondes. Cette théorie, nous l'avons déjà remarqué, mine à la base tout anthropocentrisme : obligeant l'homme à trouver une nouvelle place dans un univers immense et privé de centre, elle l'invite du même coup à reconsidérer son rapport avec Dieu. Si les extraterrestres n'étaient pas des hommes, il était à la rigueur encore possible de ne pas mettre en question l'histoire du salut et le rapport privilégié entre l'homme et Dieu raconté par la Bible : comme l'affirme Descartes, Dieu, étant tout-puissant, peut très bien combler d'autres êtres de bienfaits, sans diminuer en rien les grâces qu'il a données aux hommes¹⁵⁸. Si, en revanche, le Verbe s'incarne dans toutes les planètes ce dernier privilège s'évanouit : ce ne sont pas seulement les juifs qui ont perdu leur rôle de peuple élu, mais ce sont tous les habitants de la Terre qui ne jouissent plus d'aucune marque d'élection.

§ 7. *Le Traité de l'infini créé et Malebranche*

Le rapport entre *l'Infini créé* et Malebranche est aussi étroit que complexe¹⁵⁹. Les données concernant la diffusion de l'ouvrage et l'examen des variantes nous permettent de justifier la première partie de notre affirmation : ce traité a circulé et a été imprimé sous le nom de l'Oratorien, supercherie manifeste pour les plus fins connaisseurs de la pensée de Malebranche, mais qui, pourtant, a paru très convaincante à d'autres contemporains, comme nous l'avons déjà vu. La famille *x* reconnaît d'ailleurs explicitement les dettes de son auteur envers ce philosophe, en le nommant à plusieurs reprises.

¹⁵⁸ Descartes à Chanut, 6 juin 1647, AT V 53-55.

¹⁵⁹ P. Cristofolini, « L'apocrifo malebranchiano sull'infinito », op. cit., pp. 227 et 231.

Ce rapport est toutefois complexe car il ne s'agit nullement d'une simple reprise des thèses de l'Oratorien, mais d'une appropriation de certaines théories, utilisées dans un contexte qui en bouleverse radicalement le sens.

Avec ses caractéristiques singulières, le cas de l'*Infini créé* n'est pas unique dans l'univers de la littérature philosophique clandestine. Sans parler des *Difficultés de la religion adressées au Père Malebranche*, qui prennent d'emblée l'Oratorien comme point de repère et comme cible dans leur titre, il suffit de songer au *Mémoire* de Meslier. Avec le curé d'Étrépigny l'auteur de l'*Infini créé* partage la lecture tendancieuse, mais attestée chez d'autres contemporains (on se rappelle, encore une fois, les doutes et les accusations de spinozisme avancés par Arnauld et Dortous de Mairan), de la notion d'étendue intelligible : si notre idée de l'étendue nous la montre comme infinie et éternelle, comme le voulait Malebranche, il faut en conclure que la matière actuellement existante est infinie et éternelle. Ce 'réalisme' est d'ailleurs épousé aussi par d'autres disciples de Descartes, tels que Desgabets et Regis, qui se réclament de la véracité cartésienne des idées claires et distinctes¹⁶⁰. Si les lectures de Meslier se bornent, en ce qui concerne Malebranche, à la *Recherche de la vérité*, les rapprochements textuels montrent, au contraire, que l'auteur de l'*Infini créé* s'inspirait plus souvent des *Méditations chrétiennes* et, peut-être, des *Entretiens sur la métaphysique*.

a) *Le nécessitarisme*. Reprenons le dossier établi plus haut, lorsqu'il s'agissait de situer le *Traité de l'infini créé* dans les débats philosophiques et théologiques soulevés par la nouvelle cosmologie. Les thèses de cet ouvrage que l'on peut faire remonter à Malebranche sont au nombre de deux : l'une déduit l'infinité du monde des propriétés de notre idée de l'étendue, l'autre soutient que l'Incarnation du Verbe est un ornement nécessaire de l'univers¹⁶¹. Nous pouvons y ajouter l'affirmation, reprise plusieurs fois, selon laquelle « Dieu

¹⁶⁰ R. Desgabets, *Supplément à la philosophie de M. Descartes*, dans *Œuvres philosophiques inédites*, introduction par G. Rodis-Lewis, texte établi et annoté par J. Beaudé, Quadratures, Amsterdam, 1983, pp. 220-228 et 258 ; *idem*, *Critique de la Critique de la Recherche de la vérité* [...], Paris, chez Jean Du Puis, 1675, p. 56-61, 65, 87 ; P.-S. Regis, *Reponse au livre qui a pour titre P. Danielis Huetii*, op. cit., p. 91-92 ; *idem*, *Système de philosophie*, t. I, op. cit., pp. 114, 142-143, 145-146, 150-151, 154, 334-335. Voir G. Mori, « L'ateismo "malebranchiano" di Meslier : fisica e metafisica della materia », dans G. Canziani, M. Baldi, G. Paganini (éd.), *Filosofia e religione*, op. cit., pp. 123-160 (notamment pp. 151-157).

n'agit que pour sa gloire », affirmation qui n'est pas propre au seul Malebranche, mais qui peut raisonnablement avoir été tirée de ses ouvrages, compte tenu des autres emprunts que l'on vient de citer¹⁶². Aucune mention n'est faite, en revanche, d'autres opinions typiques de l'Oratorien : tout d'abord, il n'est pas question de la vision en Dieu dans sa noétique ; la théorie des causes occasionnelles est à peine évoquée par la famille α ; ensuite, la sagesse de Dieu ne joue pas un rôle central mais, au contraire, est polémiquement soumise à sa puissance ; parallèlement, la distinction entre lois générales et lois particulières est tue, mais il faut tout de même remarquer que l'on cite, dans la famille x , les « volontés particulières » de Dieu, ce qui pourrait bien être une allusion implicite au *Traité de la nature et de la grâce*¹⁶³. Le 'malebranchisme' de l'*Infini créé* est donc très sélectif et ignore presque totalement les grands thèmes qui avaient nourri les longues polémiques entre Malebranche et Arnauld (les véritables propriétés des idées ; les prétendues conséquences nécessitaristes de la soumission de la liberté de Dieu à la sagesse et, donc, aux lois générales et à la simplicité des voies). Sommes-nous autorisés à en conclure que le rapport de l'*Infini créé* à Malebranche est superficiel et que les ouvrages de l'Oratorien sont utilisés, comme il arrive souvent aux sources des traités philosophiques clandestins, comme un pur répertoire de citations articulées les unes aux autres par simple juxtaposition ? La réponse ne saurait qu'être négative. Une rapide comparaison avec la *Réfutation de Malebranche* de Fénelon suffira pour mieux nous faire apprécier le savant ouvrage de détournement des intentions initiales de Malebranche accompli dans notre traité. Fénelon s'attaque aux pages du *Traité de la nature et de la grâce* qui, partant de l'infinie perfection de Dieu, affirment que tout ce que Dieu fait doit montrer les caractères de cette perfection ; la sagesse de Dieu

¹⁶¹ A. Del Prete, , « Entre Descartes et Malebranche : le *Traité de l'infini créé* », dans A. McKenna et A. Mothu (éd.), *La Philosophie clandestine à l'âge classique. Actes du colloque de l'Université Jean Monnet Saint-Étienne*, Paris-Oxford, Universitas-Voltaire Foundation, 1997, pp. 293-305.

¹⁶² N. Malebranche, *Conversations chrétiennes*, op. cit., pp. 50-51 et 122 ; *idem*, *Traité de la nature et de la grâce*, op. cit., pp. 12, 183 ; *idem*, *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, op. cit., p. 156 ; *idem*, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, op. cit., pp. 203-204 et 217.

¹⁶³ Cette référence se trouve dans un excursus consacré à la condition des âmes séparées, condition qui est explicitement opposée à la disposition naturelle des âmes, qui les lie aux corps.

se manifesterait donc par le fait qu'il crée ce qui est le plus parfait¹⁶⁴. De ces présupposés dérivent, d'après Fénelon, la thèse de la simplicité des voies et celle selon laquelle le monde serait indigne de Dieu sans l'Incarnation¹⁶⁵. On peut faire remonter à la simplicité des voies le rôle central de la notion d'Ordre, à son tour responsable du dangereux nécessitarisme qui caractérise la philosophie de Malebranche. Et on pourrait aisément tirer d'elle la conclusion que le monde est nécessaire, infini et éternel :

Si l'auteur persiste à regarder le Verbe divin comme faisant avec l'univers par l'Incarnation un tout indivisible qui est un ouvrage infiniment parfait, voilà le monde qui selon l'auteur est infini en perfection, il ne lui resterait plus que de le soutenir infini en étendue actuelle. Mais sans lui imputer cet excès je me borne à prouver que selon ses principes le monde qui est infiniment parfait est un être nécessaire et qu'il a dû être éternel¹⁶⁶.

Fénelon ne développe donc pas le thème de l'infinité du monde et précise même que l'univers de Malebranche est créé, mais qu'il jouit d'une éternité *a parte post* : ainsi, il n'essaie pas d'exploiter le rapprochement possible avec Spinoza¹⁶⁷. Il ne renonce cependant pas à l'accusation de nécessitarisme, qu'il confirme au contraire par l'examen de la théorie malebranchienne de l'Incarnation¹⁶⁸.

Composée très probablement entre 1687 et 1688, suivant la suggestion de Bossuet, annoncée et résumée dans les *Nouvelles littéraires* de 1717¹⁶⁹, mais restée inédite jusqu'à 1820, cette réfutation de Malebranche par Fénelon ne saurait être une source d'inspiration pour l'auteur de *l'Infini créé*. Les ressemblances entre les deux textes ne sont pas moins frappantes. L'univers de *l'Infini créé* est nécessaire, car un Dieu qui n'agit que pour sa gloire ne saurait produire qu'un

¹⁶⁴ F. Salignac de Fénelon, *Réfutation du Système du Père Malebranche sur la nature et la grâce*, dans *Œuvres*, éd. J. Le Brun, t. II, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1997, p. 329. Sur cet ouvrage de Fénelon, voir E. Scribano, « Fénelon contro Malebranche sulla contingenza del mondo », dans L. Simonutti (éd.), *Dal necessario al possibile. Determinismo e libertà nel pensiero anglo-olandese del XVII secolo*, Milan, Franco Angeli, 2001, pp. 245-263.

¹⁶⁵ F. Salignac de Fénelon, *Réfutation du Système du Père Malebranche*, op. cit., pp. 330-331.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 356 ; mais voir pp. 333-356.

¹⁶⁷ *Ibid.*, pp. 356-360.

¹⁶⁸ *Ibid.*, pp. 422-446.

¹⁶⁹ *Nouvelles littéraires*, t. V, op. cit., p. 228 ; *Nouvelles littéraires*, t. VI, op. cit., pp. 56-62.

monde digne de lui. Ce monde est infini, parce qu'il doit être digne de Dieu mais aussi (élément absent chez Fénelon) parce que l'infinité nous est attestée par notre idée de l'étendue ; il est également éternel, pour de semblables raisons. Ce qui manque dans l'*Infini créé* entre la nécessité, toute malebranchienne, que l'action de Dieu porte les caractères de la perfection divine, et les conséquences, toujours reniées par l'Oratorien mais souvent indiquées par ses critiques, selon lesquelles son univers serait ainsi nécessaire, infini et éternel, est le passage intermédiaire, à savoir le rôle central de la sagesse de Dieu, la simplicité des voies et la notion d'Ordre¹⁷⁰. Car à cet égard, le *Traité de l'infini créé* utilise une notion de Dieu bien plus proche de celle de certains auteurs de la Renaissance que de celle de Malebranche : le lien étroit entre la puissance de Dieu et l'infinité/éternité du monde nous rappelle davantage les ouvrages de Palingène, Bruno et Patrizi que ceux de l'Oratorien, même s'il est difficile de repérer d'éventuelles médiations entre ces deux univers philosophiques si différents. Ainsi décrit, le rapport de l'*Infini créé* à Malebranche apparaît comme une adhésion enthousiaste aux conséquences hétérodoxes de la métaphysique et de la théologie de l'Oratorien, qui cependant fait l'économie du thème de la sagesse de Dieu et de ses corollaires, en le remplaçant par le rôle central, quelque peu archaïque, joué par la notion de puissance divine.

Tout en ne s'appuyant pas sur les bases philosophiques que Fénelon dénonce chez Malebranche, le *Traité de l'infini créé* soutient

¹⁷⁰ Dans ses polémiques avec Arnauld, Malebranche envisage la possibilité que Dieu crée un univers infini et infiniment parfait comme son propre temple, pour ensuite éliminer cette hypothèse peu de lignes après l'avoir formulée, au nom de la sagesse de Dieu. L'action de Dieu passe donc par la médiation du Christ et de l'Église : « Si Dieu avoit voulu se faire un temple immédiatement et par lui-même, il semble que ce temple ne devroit point avoir de bornes dans ses perfections et dans sa grandeur ; il devroit répondre à une sagesse et à une puissance infinie ; il ne pourroit jamais être achevé ; tous les hommes devroient être sauvez, et comblez de la plus grande gloire dont ils soient capables, et tous les hommes d'un nombre infini de mondes. Car Dieu ne devroit jamais finir, s'il travailloit pour sa gloire selon tout ce qu'il est. Et afin que son ouvrage fût digne de lui, il faudroit, le faisant uniquement par lui-même, qu'il fût infini comme lui. Dieu a donc dû se servir de moyens finis, ne voulant pas, et ne devant pas faire un ouvrage par lui-même infini. Ne le voulant pas, dis-je, puis qu'il se suffit pleinement à lui-même ; et ne le devant pas, puisqu'il falloit donner à son ouvrage le caractere qu'il convient à la créature » (N. Malebranche, *Réponse à une Dissertation de Mr. Arnauld contre un Eclaircissement du Traité de la Nature et de la Grâce*, dans *Œuvres complètes*, t. VI-VII, éd. A. Robinet, Paris, Vrin, 1966, p. 580).

une forme de nécessitarisme théologique. Celui-ci surgit, de manière implicite, chaque fois que son auteur affirme que Dieu doit créer un monde digne de lui et que, en agissant, Dieu ne saurait produire un ouvrage autre que parfait et infini. Mais la question est ouvertement posée à la fin du texte, lorsqu'on se demande si un univers « infallible de la part d'un ouvrier qui veut nécessairement sa gloire » n'aurait pas comme conséquence d'éliminer la liberté de Dieu. La réponse, négative, ne nous étonne pas : il restait difficile d'admettre le contraire en voulant passer pour un traité, certes audacieux, mais orthodoxe ! Ce qui peut étonner, ce sont ses raisons : afin de justifier ses propos, l'auteur renvoie à la théorie de la liberté augustinienne et thomiste. Aucune mention n'est faite de la liberté d'indifférence ; la seule concession faite à la campagne anti-janséniste est l'élimination du renvoi à Augustin dans la version de la famille *x*. Le retour à Thomas d'Aquin amène une définition de la liberté comme absence de contrainte : dans le cas de Dieu, elle s'entend comme absence de contrainte intérieure, dérivant de sa propre nature, puisque rien d'extérieur à Dieu ne peut l'obliger à prendre telle ou telle décision¹⁷¹. Cette définition, cependant, permet une détermination de la volonté de la part de l'entendement, ou de la sagesse¹⁷² : pour être libre un acte doit être volontaire ; mais il n'est pas requis que la volonté puisse choisir entre deux contraires à tout moment de sa détermination¹⁷³. En outre, comme l'explique la *Somme théologique*, alors que l'entendement indique à Dieu quel est le bien qui est obligatoirement l'objet et le but de sa volonté, sa liberté peut s'exercer sur les moyens employés pour accomplir ce bien¹⁷⁴. Les exemples apportés par les deux versions de l'*Infini créé* varient quelque peu. La famille *α*

¹⁷¹ Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, I, I, q. XIX, a. 4 (qui oppose la volonté à la nécessité de nature). Voir également *Summa contra Gentiles*, II, ch. 23, 26, 28, 29 ; *Quaestio disputata de veritate*, q. XXII, a. 5.

¹⁷² Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, I, I, q. XIX, a. 3 (qui explique que le seul objet nécessaire de la volonté divine est la bonté, mais que tous les autres objets ne sont pas nécessaires à la réalisation de ce but : Dieu n'agit donc pas par nécessité de nature et il est libre). Voir également *Summa contra Gentiles*, II, ch. 24 et *Quaestio disputata de veritate*, q. XXII, a. 6 ; q. XXIII, a. 5..

¹⁷³ Telle était la doctrine de Duns Scot et ensuite, au XVII^e siècle, des Molinistes : voir O. Boulnois, « Le refoulement de la liberté d'indifférence et les polémiques anti-scotistes de la métaphysique moderne », *Les Études philosophiques*, 2002, 2, pp. 199-237.

¹⁷⁴ Outre les renvois de la note 170, voir aussi Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, I, I, q. LXXXII, a. 1 ; *Summa contra Gentiles*, I, ch. 80-83 ; *Quaestio disputata de veritate*, q. XXII, a. 6.

affirme que, dans la création du monde, Dieu est libre parce que, tout en voulant nécessairement sa gloire, le moyen de la réaliser (à savoir la création d'un monde infini) ne lui est pas imposé par sa nature, mais lui est suggéré par sa sagesse : le monde serait donc « infallible », mais non pas nécessaire. La famille *x*, au contraire, oppose la création du monde, « infallible » puisque voulue par la sagesse divine, à la production des personnes de la Trinité, nécessaire par une nécessité de nature.

b) *La noétique*. Tout en ne faisant pas mention de la théorie de la vision en Dieu, le *Traité de l'infini créé* expose une noétique, plus rapide dans la famille *α*, plus détaillée dans la famille *x*, qui pourrait compter Malebranche parmi ses inspirateurs.

Il faut tout d'abord considérer les différences qui séparent les deux versions de notre texte. Elles ne sont pas seulement quantitatives, mais ont aussi trait à certaines précisions conceptuelles et terminologiques. La famille *α* privilégie le mot *idée*, tout en employant également ceux de *notion*, de *conception* ou même de *connaissance* : nous avons compté seize occurrences du premier terme dans son sens technique, contre trois du second et cinq du troisième. Au-delà de cette préférence, cette version ne semble pas faire de distinction nette entre ces termes : elle suit en cela Descartes qui utilisait souvent comme synonymes *idée* et *notion*, sauf lorsqu'il se référait aux notions communes¹⁷⁵. Dans les manuscrits de la famille *x* le mot *idée* est utilisé seize fois de manière technique, alors que *notion* apparaît dix-neuf fois et *conception* neuf. Mais la différence entre ces deux versions de l'*Infini créé* révèle un enjeu philosophique lorsque l'on constate que, dans la famille *x*, *idée* indique les connaissances particulières et d'origine sensible, alors que *notion* se réfère presque toujours aux connaissances générales, innées et infinies, comme celle que nous avons de Dieu, de l'être, de la matière et des esprits. Ce changement terminologique est d'ailleurs explicitement revendiqué et justifié dans les manuscrits de la famille

¹⁷⁵ Pour l'utilisation d'*idée* et de *notion* comme hendiadis, voir AT III 649, AT V 137, AT VI 38 et 40 ; AT VII 440 ; AT VIII 25, 48 et 358 ; AT IX, 1 239 ; AT IX, 2 64. Encore plus nombreuses sont les occasions où il est question des notions claires et distinctes de Dieu, de l'infini, de la pensée et de l'étendue : dans ces cas aussi ce terme semble bien être synonyme d'*idée*. A. Hart, « Descartes's Notions », dans G. J. D. Moyal (éd.), *René Descartes. Critical Assessments*, London-New-York, Routledge, 1991, t. I, pp. 110-117 étudie l'usage cartésien du terme *notion* pour indiquer les natures simples et innées.

x , dans un *excursus* destiné à préciser la nature de la connaissance divine :

Dieu au contraire voit toutes choses et les finies et les particulières en son Verbe seul et sans aucune idée comme étant la source et l'origine de tout par sa puissance et sa volonté. Ainsi je n'admets point d'idées dans Dieu, selon la notion ordinaire et précise qu'on se fait de ce terme, je n'en admets pas même dans les esprits créés pour les choses générales et infinies, et je ne leur en donne que pour les particulières, lesquelles idées je tiens être attachées aux vestiges du cerveau, et aux fibres du corps organisé¹⁷⁶.

La sémantique cartésienne des idées est donc renversée : alors que Descartes avouait avoir utilisé le terme d'*idée* justement parce que les philosophes s'en servaient pour signifier les « formas perceptionum mentis divinae »¹⁷⁷, l'auteur de cette version de l'*Infini créé* exclut de Dieu toute connaissance par idée, puisque ce mot désigne uniquement ces perceptions particulières qui nous sont offertes par les sens et par l'entremise des vestiges de notre cerveau.

Les deux familles α et x partagent en revanche d'autres aspects de la noétique. Elles divisent les connaissances humaines en deux classes. Certaines sont propres à tout esprit indépendamment de son lien avec le corps : les esprits possèdent ainsi des notions générales de l'Être en général, de Dieu, de l'âme et de l'étendue, notions infinies qui lui appartiennent par essence et nature. Les connaissances particulières, au contraire, nécessaires au perfectionnement de ces notions générales qui autrement resteraient vagues et indéterminées, sont acquises par le moyen du corps : étant inévitablement liées aux esprits animaux et aux traces du cerveau, elles sont bornées, tout en faisant la richesse et la variété de la connaissance des hommes.

L'origine cartésienne et malebranchienne de cette noétique semble assez évidente, même si elle se détache de ses sources à plusieurs égards. Comme Descartes et Malebranche, l'auteur de l'*Infini créé* admet l'existence d'intellections pures, à savoir de connaissances qui ne supposent pas de recours au corps ; suivant Descartes, ces notions sont décrites comme innées. Ce qui diffère aussi bien de Descartes que de Malebranche, est la liste de ces connaissances : elle ne ressemble ni aux exemples d'idées innées ou de natures simples que l'on trouve dans les œuvres de Descartes, ni

¹⁷⁶ ***.

¹⁷⁷ AT VII 181.

aux objets de la vision en Dieu chez Malebranche. Et ces notions sont décrites comme infinies, sans que l'auteur se soucie d'expliquer si elles le sont quant à leur être objectif ou bien leur être formel, quant à leur capacité représentative ou bien en tant que modifications de l'âme. Leur infinité est une marque de l'infinité de l'esprit : cette assertion laisse penser que l'*Infini créé* pourrait être le seul écrit cartésien qui, à notre connaissance du moins, trancherait la question de savoir comment un esprit fini connaît un être infini en décrétant que notre esprit n'est pas fini et que donc le problème ne se pose pas¹⁷⁸.

Cela dit, la grande importance attribuée aux connaissances particulières, dépendantes des sens, ainsi que la nette assimilation des connaissances générales aux idées vagues et indéterminées, qui vont de pair avec la thèse que l'état naturel de notre âme est d'être unie à son corps, ne semblent pas s'accorder avec les noétiques cartésienne et malebranchienne qui, au contraire, visent à purger la connaissance humaine des erreurs des sens et considèrent le propre de l'activité de l'esprit comme indépendant du corps et de ses passions. Cet aspect de l'*Infini créé* le rapproche d'autres partisans de la philosophie de Descartes, tels que Desgabets et Regis.

Le bénédictin, en effet, polémique contre les intellections pures et ancre toutes nos connaissances dans le corps : ces théories, qui ne sont que partiellement comparables à celles de l'*Infini créé*, s'articulent au rôle fondamental joué par l'union de l'âme et du corps, dont les enjeux ne sont pas seulement philosophiques (dépendance mutuelle de ces deux substances), mais aussi théologiques (naturalité de cette union attestée par le dogme de la Résurrection des corps, par

¹⁷⁸ Il faut cependant remarquer que, dans les polémiques contre Arnauld, Malebranche en arrive à soutenir que les « natures immuables », à savoir l'étendue intelligible, les nombres et l'infini, contenues dans la substance divine, ne sont pas connues par idée, mais par simple union de l'âme : N. Malebranche, *Réponse au livre de Mr. Arnauld*, dans *Œuvres complètes*, t. VI-VIII, op. cit., pp. 51-52. À cet égard, A. Robinet a remarqué que Malebranche parle de plus en plus souvent dans ses écrits de *notion* de Dieu et a finement analysé les différents glissements terminologiques et théoriques dans la noétique malebranchienne : cf. *Système et existence dans l'œuvre de Malebranche*, Paris, Vrin, 1965, p. 249, 253, 337-338 (mais voir, plus généralement, les pages 207-364, consacrées à la connaissance chez l'homme). Sur le débat entre Malebranche et Arnauld, voir également D. Moreau, *Deux cartésiens. La polémique entre Antoine Arnauld et Nicolas Malebranche*, Paris, Vrin, 1999.

le récit biblique des connaissances adamiques et par les opinions des théologiens sur l'état des bienheureux)¹⁷⁹.

Les ouvrages de Regis se rapprochent encore plus des opinions de l'*Infini créé*. Regis admet l'existence de connaissances que nous possédons indépendamment de l'usage des sens : c'est le cas de l'étendue en général, que l'âme connaît « par soy-même et par sa propre nature ». Regis précise que, tout en n'étant pas un simple produit des sensations ni des imaginations, l'idée de l'étendue précède les sensations au moins par nature et qu'elle résulte de l'union de l'âme et du corps¹⁸⁰. Au contraire, les idées des corps particuliers non seulement sont produites dans l'âme par les mouvements du corps, mais semblent avoir leur origine dans les sens : elles sont donc des idées naturelles, aussi claires que les idées que l'âme a par elle-même¹⁸¹. Enfin, l'idée de Dieu est essentielle à l'esprit, à savoir à la substance pensante dépourvue de corps ; chez les hommes, cette idée semble être la seule indépendante des mouvements du corps¹⁸². Regroupées sous le nom d'idées simples, toutes les notions qui appartiennent à l'âme ou à l'esprit indépendamment de leur commerce avec les sens sont uniformes et claires¹⁸³ et, à cet égard, elles se distinguent des connaissances générales de l'*Infini créé*, vagues et indéterminées. Au moins deux d'entre elles, à savoir l'idée de l'étendue et celle de Dieu, sont également infinies¹⁸⁴. Regis précise toutefois que seul Dieu peut avoir une idée absolument infinie, capable de représenter toutes les perfections d'un objet infini, alors que nos idées ne sont infinies qu'à certains égards : elles représentent toutes les perfections concevables par l'esprit qui les possède¹⁸⁵. L'*Infini créé*, au contraire, ne fournit aucune explication visant à

¹⁷⁹ R. Desgabets, *Critique de la Critique de la Recherche de la vérité*, op. cit., pp. 56-57, 67, 88-132, 167 ; *idem*, *Supplément à la philosophie de M. Descartes*, op. cit., pp. 176, 181-188, 191, 193, 284 ; *idem*, *De l'union de l'âme et du corps*, dans *Œuvres philosophiques inédites*, op. cit., pp. 289-300.

¹⁸⁰ P.-S. Regis, *Système de philosophie*, op. cit., t. I, pp. 303, 305-306, 307 et 354 ; *idem*, *Seconde réplique de Mr. Regis à la Réponse du R. P. Malebranche*, op. cit., p. 23. L'affirmation que l'âme connaît l'étendue en général à partir d'une étendue particulière, à savoir déterminée et singulière, présente dans la réponse de Regis à Du Hamel, s'explique par la différence entre l'action de la cause première et celle des causes secondes : *idem*, *Reponse aux reflexions critiques de M. Du Hamel*, op. cit., pp. 67 et 70-71.

¹⁸¹ P.-S. Regis, *Système de philosophie*, t. I, op. cit., pp. 246 et 334.

¹⁸² *Ibid.*, pp. 244 et 308.

¹⁸³ *Ibid.*, pp. 330 et 334.

¹⁸⁴ *Ibid.*, pp. 305 et 379.

préciser ou à délimiter le sens de son attribution de l'infinité à certaines de nos idées. Comme nous l'avons vu, il semble assumer une des objections avancées contre la connaissance positive de l'infini établie par Descartes et la vision en Dieu de l'étendue intelligible infinie soutenue par Malebranche, en qualifiant d'infini non seulement certaines connaissances, mais l'esprit (créé) qui les possède.

C'est à ce propos que l'on peut supposer l'existence d'un certain rapport entre les thèses de l'*Infini créé* et la philosophie de Malebranche, encore une fois sous la forme complexe d'une continuité mettant en œuvre un renversement. Tout d'abord, le point de départ lui-même semble être post-malebranchien : chez Malebranche le débat sur notre capacité à nous représenter l'infini ne tourne pas autour de l'idée de Dieu, comme c'était le cas dans les objections adressées contre les *Meditationes* de Descartes¹⁸⁵ mais il a pour origine l'idée de l'étendue objet de la vision en Dieu, qui deviendra bientôt l'étendue intelligible, dans les polémiques contre Arnauld et Regis. Or, une des formulations de la théorie de la vision en Dieu, peut-être la plus schématique et la plus efficace pour ce qui nous intéresse, celle exposée dans la *Réponse* à Regis, avance très nettement deux options opposées : soit les idées, et plus spécialement l'idée de l'étendue, sont des modifications de l'âme, et dans ce cas elles ne peuvent qu'être finies et incapables de nous représenter l'infini ; soit elles sont capables de représenter l'infini, mais alors elles ne sauraient être des modifications de l'âme et doivent se trouver en Dieu. Toute autre combinaison de ces éléments est illégitime¹⁸⁷. Regis

¹⁸⁵ *Ibid.*, pp. 282-283 ; voir également P.-S. Regis, *Reponse aux reflexions critiques de M. Du Hamel*, op. cit., p. 42 ; et *idem*, *Seconde replique de Mr. Regis a la Reponse du R. P. Malebranche*, op. cit., p. 23. Le débat entre Malebranche et Regis sur la connaissance de l'infini et ses présupposés scolastiques sont analysés par E. Scribano, *Foucher and the Dilemmas of Representations : a 'Modern' Problem ?*, dans G. Paganini (éd.) *The Return of Scepticism from Hobbes and Descartes to Bayle*, Dordrecht-London-Boston, Kluwer Academic Publishers, 2003, pp. 197-212 (voir notamment les pp. 206-212).

¹⁸⁶ *Primae Objectiones*, AT VII 96-97 ; *Primae Responsiones*, AT VII 112-114 ; *Quintae Objectiones*, AT VII 286-288 ; *Quintae Responsiones*, AT VII 364-365.

¹⁸⁷ N. Malebranche, *Réponse à M. Regis*, t. XVII-1, op. cit., pp. 283-286. Voir également *idem*, *Trois Lettres touchant la défense de M. Arnauld*, op. cit., p. 213 ; *idem*, *La Recherche de la vérité*, op. cit., t. II, pp. 96-97 et 100-102 ; *idem*, *Réponse à la Troisième Lettre de M. Arnauld*, dans *Œuvres complètes*, éd. A. Robinet, t. VIII-IX, Paris, Vrin, 1966, p. 949 ; *idem*, *Entretiens sur la métaphysique*, op. cit., pp. 42-47. La noétique de Malebranche a été l'objet de nombreuses études :

distingue entre l'être formel des idées (les idées en tant que modifications de l'âme) et leur être objectif (les idées en tant que représentations de leurs objets) et décrète que seul cet aspect des idées (humaines) peut être infini¹⁸⁸ : il peut donc soutenir l'existence d'idées qui peuvent être à la fois finies et infinies, sans pour cela affirmer que notre esprit est infini. L'auteur de notre traité s'exprime en revanche en faveur de l'infinité de notre esprit : nul besoin, donc, de préciser davantage le sens de l'infinité de nos idées.

c) *La foi et la raison*. On pourrait examiner un autre domaine où la position de l'*Infini créé* par rapport à Malebranche est de discontinuité dans la continuité. Il s'agit des relations entre la nature et l'Écriture, entre la philosophie et la théologie. Plusieurs études ont déjà analysé la position de Descartes à ce propos : dans ses *Notae in programmam quoddam*, écrites pour s'opposer à Henricus Regius, il dessine une tripartition claire et nette entre le domaine de la philosophie (la philosophie naturelle et les mathématiques), le domaine intermédiaire des vérités qui peuvent être démontrées par la raison, comme l'existence de Dieu et la distinction entre le corps et l'âme, et le domaine de la théologie (l'Incarnation, la Trinité). Mais pendant sa vie, il a à plusieurs reprises cultivé le projet, jamais abouti, d'expliquer les pages initiales de la Genèse suivant ses propres principes physiques, et il a élaboré des explications du dogme eucharistique qui rejettent celles de la tradition scolastique,

outre le livre d'A. Robinet, déjà cité, rappelons S. Nadler, *Malebranche and Ideas*, New York, Oxford University Press, 1992 ; J.-C. Bardout, *Malebranche et la métaphysique*, Paris, Puf, 1999, pp. 69-124 ; T. M. Schmaltz, *Malebranche on Ideas and the Vision of God*, dans S. Nadler (éd.) *The Cambridge Companion to Malebranche*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 59-86 ; M. Priarolo, *Visioni divine. La teoria della conoscenza di Malebranche tra Agostino e Descartes*, Pise, ETS, 2004.

¹⁸⁸ P.-S. Regis, *Système de philosophie*, t. I, op. cit., pp. 281-282 ; *idem*, *Reponse aux reflexions critiques de M. Du Hamel*, op. cit., pp. 5 et 41 ; *idem*, *Seconde replique de Mr. Regis a la Reponse du R. P. Malebranche*, op. cit., p. 22-23. Regis suit les indications de Descartes et sa définition de la *realitas objectiva* des idées : dans la *Troisième Méditation* (AT VII 40) Descartes distinguait entre la *realitas formalis* des idées, à savoir le fait qu'elles sont des modifications de la pensée, et leur *realitas objectiva*, à savoir leur capacité de représenter des objets. Cette terminologie sera profondément modifiée dans les *Quatrièmes réponses*, lorsque Descartes opposera l'aspect matériel des idées (le fait qu'elles sont des modifications de l'âme) et leur aspect formel (la capacité représentative) : AT VII 232.

explications qui n'ont pas toujours paru de son vivant¹⁸⁹. Ses disciples ne seront pas aussi prudents que lui : Cordemoy, par exemple, rédige une explication des premiers versets de la Genèse suivant les principes de Descartes, explicitement citée par la famille *x* de l'*Infini créé*¹⁹⁰. Et si Arnauld et Rohault esquivent le problème eucharistique, on ne peut en dire autant de Malebranche : il fait imprimer anonymement des explications eucharistiques qui inspireront à leur tour d'autres tentatives d'utiliser la nouvelle philosophie pour rendre raison de ce dogme ; l'une d'entre elles circule avec la famille *x* de l'*Infini créé*¹⁹¹. L'Oratorien cependant n'a jamais reconnu la paternité de ces ouvrages : dans ses écrits officiels, il s'en tient à une bipartition entre foi et raison, théologie et philosophie, où l'une est caractérisée par la tradition et l'antiquité de ses propos, l'autre par l'évidence et la nouveauté de ses théories.

Si l'on considère cependant d'autres passages des ouvrages de Malebranche, nous retrouvons une tripartition foncièrement différente de celle que décrit Descartes. Nous avons d'abord les mystères totalement inaccessibles à la raison :

J'avoue néanmoins que la foi enseigne beaucoup de vérités, qu'on ne peut découvrir par l'union naturelle de l'esprit avec la *Raison*. La vérité naturelle ne répond pas à toutes nos demandes : car nous demandons quelquefois plus que nous ne pouvons recevoir¹⁹².

¹⁸⁹ J.-R. Armogathe, *Theologia cartesiana. L'explication physique de l'Eucharistie chez Descartes et Dom Desgabets*, La Haye, M. Nijhoff, 1977, et *idem.*, « L'Explication physique de l'Eucharistie : à la croisée de la physique et de la théologie », dans M. C. Fornari et F. Sulpizio (éd.), *La Filosofia e le sue storie. Atti del seminario "La filosofia e le sue storie"*, Lecce gennaio-maggio 1995, Lecce, Milella, 1998, pp. 27-46 ; V. Carraud, *Descartes et l'Écriture Sainte*, dans *L'Écriture Sainte au temps de Spinoza et dans le système spinoziste*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1992, pp. 41-70 et *idem.*, « Descartes et la Bible », dans J.-R. Armogathe (dir.), *Le Grand Siècle et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1989, pp. 277-291.

¹⁹⁰ ***.

¹⁹¹ Voir les analyses d'André Robinet dans N. Malebranche, *Pièces jointes. Écrits divers*, dans *Œuvres complètes*, t. XVII.1, op. cit., p. 447-457 et 491-505 ; A. Del Prete, *Explications sur le mystère de l'Eucharistie suivant les principes de la philosophie de Descartes*, op. cit., pp. 225-260 ; M. Adam, *L'Eucharistie chez les penseurs français du dix-septième siècle*, Hildesheim-Zürich-New York, Georg Olms, 2000, pp. 166-180.

¹⁹² N. Malebranche, *Traité de la nature et de la grâce*, op. cit., p. 25 ; mais voir également *idem.*, *La Recherche de la vérité*, op. cit., t. I, pp. 293-294 ; *idem.*, *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, op. cit., p. 28 ; *idem.*, *Traité de morale*, dans *Œuvres complètes*, t. XI, éd. M. Adam, Paris, Vrin, 1966, p. 18 ; *idem.*,

Viennent ensuite ces vérités de la foi et ces connaissances sur Dieu que nous pouvons atteindre grâce à l'union naturelle entre l'homme et la Raison universelle : puisque le Verbe nous parle par la Raison et par les sens (à savoir par l'Écriture)¹⁹³, nous pouvons placer dans ce groupe toutes ces vérités qui nous décrivent Dieu comme un être infiniment parfait, à savoir Dieu en tant qu'il n'est pas encore créateur¹⁹⁴ ; nous pouvons également y mettre tout ce que nous concevons comme appartenant à l'Ordre, à savoir les lois suivies par Dieu dans son action dans les domaines de la nature et de la grâce, mais aussi, avec quelque précaution, certains choix plus particuliers, comme ceux qui règlent la prédestination :

En supposant que l'homme soit raisonnable, certainement on ne peut lui contester, qu'il sache quelque chose de ce que Dieu pense, et de la manière dont Dieu agit¹⁹⁵.

Mais il est certain que la prédestination n'est point un mystère en ce sens que l'esprit humain n'y puisse rien découvrir : car tous les décrets divins sont nécessairement conformes à l'ordre, à la raison, à la loi éternelle dont tous les hommes ont quelque connaissance¹⁹⁶.

Tout ce qui concerne la philosophie clôt la liste¹⁹⁷. Il est entendu que nous pouvons avancer de nouvelles explications des dogmes, mais que nous ne devons aucunement mettre en doute ou essayer de modifier les dogmes reçus¹⁹⁸. En élaborant ces explications, notre raison utilise exactement les mêmes règles qu'elle met en œuvre lorsqu'elle s'intéresse à la physique¹⁹⁹.

Entretiens sur la métaphysique et sur la religion, op. cit., pp. 137-138.

¹⁹³ N. Malebranche, *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, op. cit., pp. 27-28 ; mais voir également *idem*, *La Recherche de la vérité*, op. cit., t. III, p. 62.

¹⁹⁴ N. Malebranche, *La Recherche de la vérité*, op. cit., t. II, pp. 174-175.

¹⁹⁵ N. Malebranche, *Traité de morale*, op. cit., p. 19, mais voir également les pp. 18-19.

¹⁹⁶ N. Malebranche, *Traité de la nature et de la grâce*, op. cit., pp. 187-188 ; voir aussi *idem*, *La Recherche de la vérité*, op. cit., t. III, p. 71 ; *idem*, *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, op. cit., p. 28.

¹⁹⁷ N. Malebranche, *La Recherche de la vérité*, op. cit., t. I, pp. 293-294 ; t. III, p. 60.

¹⁹⁸ N. Malebranche, *La Recherche de la vérité*, op. cit., t. I, pp. 463-466 ; *idem*, *Traité de la nature et de la grâce*, op. cit., pp. 187-190 ; *idem*, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, op. cit., pp. 337-338.

¹⁹⁹ N. Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, op. cit., pp. 338-339.

Alors que Descartes bornait le domaine intermédiaire entre la philosophie et la théologie aux démonstrations de l'existence de Dieu et de la distinction entre l'âme et le corps, chez Malebranche ce domaine embrasse explicitement d'autres matières : ses pages sur l'Incarnation du Verbe, sur la grâce et sur l'explication de l'Eucharistie ne sont donc nullement un accident de parcours, mais s'insèrent de manière cohérente dans sa définition de la philosophie et de ses rapports à la théologie. L'agrandissement du champ d'action de la raison est d'ailleurs souligné dans les pages où l'Oratorien explique que, dans ce domaine, ce que nous dicte la Raison est préférable à ce que nous trouvons dans la Bible : non seulement l'Écriture est viciée par les anthropomorphismes et n'a été écrite que pour rendre sensible au peuple des vérités qui dépassent son entendement²⁰⁰, mais plus généralement la foi en tant que telle est destinée à être remplacée dans la vie future par la simple vue, condition que l'union naturelle de l'homme avec la Raison semble en quelque sorte anticiper, par l'évidence des vérités qu'elle nous rend intelligibles :

L'évidence, l'intelligence est préférable à la foi. Car la foi passera, mais l'intelligence subsistera éternellement. La foi est véritablement un grand bien, mais c'est qu'elle conduit à l'intelligence de certaines vérités nécessaires, essentielles, sans lesquelles on ne peut acquérir ni la solide vertu, ni la félicité éternelle. Néanmoins la foi sans intelligence, je ne parle pas ici des mystères, dont on ne peut avoir d'idée claire ; la foi, dis-je sans aucune lumière, si cela est possible, ne peut rendre solidement vertueux²⁰¹.

L'auteur de *l'Infini créé* semble donc suivre Malebranche, même lorsqu'il aboutit à des conclusions différentes des siennes : il ne s'interdit pas de raisonner sur des dogmes ou sur des passages des Écritures (l'Incarnation du Verbe ; la création du monde dans le temps), ce qui rappelle davantage la démarche de Malebranche que celle de Descartes. Notre texte, d'ailleurs, élabore sa propre théorie des rapports entre la philosophie et la théologie. Non seulement il fait profession de thomisme, mais il refuse la séparation entre ces deux

²⁰⁰ N. Malebranche, *La Recherche de la vérité*, op. cit., t. II, pp. 111-112 et t. III, pp. 230-235 ; *idem*, *Traité de la nature et de la grâce*, op. cit., pp. 26-27 et 61-63. Sur l'herméneutique de Malebranche, voir J. Beaudé, « Malebranche et la Bible », dans J.-R. Armogathe (dir.), *Le Grand Siècle et la Bible*, op. cit., pp. 735-744.

²⁰¹ N. Malebranche, *Traité de morale*, op. cit., pp. 34-35. Voir également *idem*, *La Recherche de la vérité*, op. cit., t. II, pp. 174-175.

domaines du savoir prêchée par Descartes et bon nombre de ses partisans. Réfutant les opinions de Fontenelle, l'auteur de *l'Infini créé* affirme en effet qu'il mettra en œuvre une collaboration systématique entre ces deux disciplines. Il ne semble cependant pas subordonner la philosophie à la théologie, comme le voulaient les scolastiques et les adeptes de la *philosophia recepta* : au contraire, comme nous le verrons tout à l'heure, ce sont dans la plupart des cas les exigences de la philosophie qui régissent le choix de telle ou telle opinion théologique. De même, notre texte professe une impeccable adhésion aux opinions courantes à propos des traits caractéristiques de la philosophie et de la théologie : alors que l'innovation n'est pas bannie de la première, il faut s'en tenir pour la seconde aux dogmes reçus ainsi qu'au patrimoine théologique traditionnel, parce que, dans ce domaine, c'est l'antiquité qui fait la vérité d'une doctrine. Cette affirmation est toutefois suivie d'un bien étrange exemple : utiliser certaines thèses des théologiens pour soutenir que le Verbe s'est incarné dans toutes les planètes relèverait de la philosophie car, en soutenant cette affirmation, on ne propose pas de nouvelle explication des dogmes de l'Incarnation ni de la Trinité ! Or, non seulement cette théorie et ses corollaires nécessitent un savoir théologique et exégétique pour être justifiés, mais les problèmes qu'ils soulèvent sont traditionnellement traités par les théologiens et non par les philosophes, exception faite de Malebranche. À une théorie tout à fait orthodoxe correspond donc une pratique qui accroît le champ de la philosophie et de ses prérogatives par rapport à la théologie.

Mais il y a plus. Si l'on songe à la quantité de pages consacrées à des questions qu'on pourrait aisément qualifier de théologiques, on pourrait avoir l'impression que les intentions apologétiques de ce traité ne sont pas qu'une façade. Ne nous trompons pas, cependant, car l'utilisation des données de la foi est foncièrement irrespectueuse : ce traité ne part pas des vérités révélées par la Bible ou des dogmes établis par l'Église, afin d'en démontrer la compatibilité avec les vérités de la raison ou d'en déduire rationnellement des conséquences. Il renverse ce processus : il décrit d'abord une image de Dieu et de sa façon d'agir, image établie grâce aux idées, nécessairement vraies, que Dieu nous a données, pour ensuite chercher dans le texte sacré ou dans la tradition théologique des appuis à ses opinions, sans hésiter, le cas échéant, à proposer de nouvelles explications des passages bibliques ou des traditions théologiques. Le recours aux vérités de la foi est donc purement et simplement fonction des vérités de la raison,

qu'elles sont appelées, bon gré mal gré, à confirmer. Ce sont les intérêts cosmologiques et philosophiques de l'auteur qui déterminent l'utilisation des autorités scripturaires ou théologiques : elles pourraient bien n'être évoquées qu'afin d'esquiver les accusations d'impiété. C'est bien parce que la théorie de l'infinité des mondes habités a été accusée de mettre en question le dogme de l'Incarnation que l'*Infini créé* réunit Malebranche et Thomas d'Aquin, afin de soutenir la thèse suivant laquelle le Verbe s'incarne dans toutes les planètes.

Pour prendre un autre exemple, il suffit de réfléchir au rôle réservé au récit biblique de la création. Non seulement l'existence d'une infinité de planètes habitées et toutes douées d'un Christ parachève le processus de relativisation de la place de l'homme dans le monde et de la Révélation qui lui a été accordée par Dieu, processus déclenché par la diffusion des nouvelles théories cosmologiques : la Terre n'est plus au centre du monde, les hommes ne sont pas les seules créatures rationnelles dans l'univers, ni les seuls objets de l'action salvatrice de Dieu. Mais cette conclusion a une conséquence directe sur le statut du texte sacré : en premier lieu, il est absolument insuffisant pour nous instruire dans d'autres domaines que le salut, contrairement à ce que soutenaient tous les partisans de la *physica sacra*, car il est écrit, dans les passages qui concernent les vérités naturelles, de manière à ne pas choquer les croyances du peuple. En deuxième lieu, même lorsqu'il aborde le thème de la création, il doit être interprété suivant les lois de la nouvelle physique, comme l'avait déjà fait Cordemoy. Enfin, puisque la fresque cosmogonique de la Genèse, par sa chronologie (les six jours de la création) et par l'importance qu'elle accorde à la Terre et à ses habitants, se révèle incompatible avec les thèses cosmologiques de l'*Infini créé*, son auteur n'hésite pas à abandonner une tradition exégétique presque unanime qui, depuis Augustin, s'opposait à toute lecture allégorique de ces pages au nom de leur sens littéral, pour affirmer que ce récit décrit la formation de notre tourbillon et non pas la création de l'univers dans sa totalité. C'est la dernière étape d'un processus qui réserve à la Révélation biblique une valeur de plus en plus relative et marginale.